Vitalismo Cósmico

Darío Botero Uribe

Siglo del Hombre Editores

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales

DARÍO BOTERO URIBE

Es profesor emérito y maestro de la Universidad Nacional de Colombia. Estudió derecho, ciencias políticas y filosofía en la misma universidad y ocupó el cargo de decano de su Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales durante el periodo 1986-1988. Participó en el Kolloquium de postgrado con el profesor Jürgen Habermas, en la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt en 1983-1984. Filósofo de la cultura, social, político y del derecho, con frecuencia realiza seminarios y conferencias sobre temas filosóficos, culturales y políticos en las principales universidades de Colombia y de América Latina. Es fundador y director de la revista *Politeia* y fundador y miembro de la Junta Directiva de la Asociación Colombiana de Filosofía del Derecho y Filosofía Social. Ha venido desarrollando en los últimos años un proyecto filosófico original que denomina "Vitalismo Cósmico", el cual se proyecta como una alternativa frente al mecanicismo para pensar la vida al colocarla como el concepto central del pensamiento filosófico; de esta manera se enriquece el concepto de vida y su proyección en la praxis cultural y social. Ha publicado numerosos libros y ensayos sobre los temas de su especialidad, entre los que cabe destacar: *¿Por qué escribo?* (1998), *Teoría social del derecho* (4ª. Ed. 2001), *Vida, ética y democracia* (2ª. Ed. 2001), *El poder de la filosofía y la filosofía del poder* (3ª. Ed. 2001), *Manifiesto del pensamiento latinoamericano* (3ª. Ed. 2002), *El derecho a la utopía* (4ª. Ed. 2002), y *La voluntad de poder de Nietzsche* (4ª. Ed. 2002).

Vitalismo Cósmico

Darío Botero Uribe

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Siglo del Hombre Editores

Botero Uribe, Darío
Vitalismo cósmico / Darío Botero Uribe. — Bogotá : Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales; Siglo del Hombre Editores, 2002.
340 p. ; 24 cm.

ISBN: 958-665-052-9

Incluye bibliografía.
1. Spinoza Benedictus de, 1632-1677 – Crítica e interpretación 2. Filosofía holandesa 3. Filosofía de la biología 4. Vitalismo I. Tít.
147 cd 20 ed.
AHL3384

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis-Angel Arango

La presente edición, 2002

©Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales
Cra. 30 Calle 45
Ciudad Universitaria
Bogotá, D.C.
Tels. 3165000 Ext. 17326
Fax. 3165408

© Siglo del Hombre Editores
Cra.32 N° 25-46/50
Bogotá, D.C.
Tels. 3377700 (PBX)-3377666
Fax.3377665
www.siglodelhombre.com

Diseño de colección:
Mauricio Melo González

Diseño de portada:
Alejandro Ospina

Armada electrónica:
Ana Lucía Chaves

ISBN: 958-665-052-9

Panamericana Formas e Impresos S.A.
Calle 65 N° 94-72
Bogotá, D.C.

Impreso en Colombia-Printed in Colombia

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes; ni registrada en o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

ÍNDICE

PRÓLOGO 15

I
SPINOZA, PRECURSOR DEL VITALISMO CÓSMICO,
VITALAMBIENTALISMO O VITALHUMANISMO

Dios o la naturaleza en el pensamiento de Spinoza 21
La substancia como idea de Dios o el universo 23
El vitalismo cósmico 27
El paralelismo cuerpo-alma (mente o espíritu) 34
Influencia de Descartes 38
Influencia de Pietro Pomponazzi 41
Influencia de Averroes y Maimonides 43
Influencia de Epicuro y Lucrecio 47

II
EL CONCEPTO DE VIDA

Unidad 55
Naturalidad 56
Inmanencia 56
Transmisibilidad 56
Finitud e infinitud 56
Irreversibilidad 56
Autopoyesis 57
Diversidad 57
Autonomía 57
Codificación 57
Asociatividad 57
Coligatividad 58
La vida 58
La pulsión de vida y la producción de la conciencia de vida 67

III

ÁMBITO DE REFLEXIÓN SOBRE LA VIDA.
SIETE FORMAS DE ENTENDER LA NATURALEZA

La armonía preestablecida de Leibniz 71
La concepción mecanicista de Descartes 73
La evolución de las especies: Charles Darwin 78
La tierra es un ser viviente: James Lovelock 84
El orden que sale del caos: Ilya Prigogine 88
La naturaleza, una fábrica encantada de vida: indígenas americanos 95
El vitalismo cósmico. La vida como condición de la transnaturaleza y
la transnaturaleza como presupuesto de la vida: mi propia concepción 99

IV

PENSAR LA VIDA.
VITALISMO Y MECANICISMO

Filosofía y vida 111

V

UNA MIRADA DE LA CIENCIA Y UNA MIRADA
A LA CIENCIA DESDE LA VIDA

La función productiva 153
La función creativa 154
La función deseante 154
Cerebro y mente 155

VI

EL CONCEPTO DE EXISTENCIA COMPARECE
ANTE EL TRIBUNAL DE LA VIDA

El existencialismo de Heidegger 163
Vida, existencia y medio ambiente 167
El *Dasein*: una concepción existencial del hombre 171

VII

ETICIDAD. VIVIR LIBREMENTE

La construcción de una ética vitalista 208
El derecho y la ética como elementos configuradores de la socialidad 219
La autonomía del individuo 221
Autorresponsabilidad 222
Desarrollo de una concepción Humanista 222
Las escuelas de vida 223

Determinación y fomento de los valores de lo individual y
de lo universal simultánea y equilibradamente en torno a la vida 224
Construcción de una cultura de la corporoespiritualidad 225
Fundamentación de la ética 228
Acerca del concepto 232

VIII
CREACIÓN. VIVIR LÚCIDAMENTE

Arte y vida 239
La formación 258
Años de aprendizaje de Guillermo Meister 260

IX
VITALHUMANISMO. VIVIR DIGNAMENTE

La imagen del hombre en el humanismo del Renacimiento 267
¿Cómo producir un hombre? El humanismo de la Ilustración 272
La crítica del humanismo y su reconstrucción como categoría
de pensamiento 279
La humanización 285
El vitalhumanismo 288
Teoría de la falibilidad 293

X
VITALAMBIENTALISMO.
LA BÚSQUEDA DE LA ARMONÍA NATURAL-TRANSNATURAL

Democracia y vida 316
El papel del derecho y la política en la evolución regulada
de la vida social 320
Lo bello en la vida cotidiana y la cultura del deseo 322

BIBLIOGRAFÍA 329

Si el hombre nace tan pronto,
si la vida es tan breve,
¿de dónde viene? ¿se hunde
en el océano profundo de los Gérmenes,
de los Fetos, de los Embriones,
al fondo del inmenso crisol de donde
la Madre-Naturaleza lo resucitará, criatura viva
para amar en la rosa y crecer en el trigo?

Rimbaud

Primero estaba el mar. Todo estaba oscuro,
no había sol, ni luna, ni gente, ni animales
ni plantas.
Sólo el mar estaba en todas partes.
El mar era la Madre.
Ella era agua y agua por todas partes
y ella era río, laguna, quebrada y mar
y así ella estaba en todas partes.
Así, primero, sólo estaba la Madre.
Se llamaba Gaulchovang.
La Madre no era gente, ni nada, ni cosa alguna.
Ella era Aluna (pensamiento o idea).
Ella era espíritu de lo que iba a venir
y ella era pensamiento y memoria.
Así la Madre existió sólo en aluna en el mundo
más bajo
en la profundidad
sola.

Indios Kogui

Dedico este libro con afecto a todos los jóvenes que en los años sesenta y setenta, en la Universidad Nacional de Colombia, se esforzaron intelectualmente (fui testigo y partícipe) por cambiar el mundo prescindiendo de la violencia. Ellos me ayudaron a concebir la utopía.

PRÓLOGO

Mis últimos años han transcurrido entre la filosofía y la ciencia ordenadas como dos provincias limítrofes con una zona neutral entre ambas, en donde preparaba las excursiones a un lado u otro de la frontera, por lo demás a ratos borrosa. Esto me ha permitido una experiencia en torno al perfil de esas disciplinas y a sus conexiones e interrelaciones. El vitalismo cósmico lo sembré a un lado y otro: a medida que avanzaba el diálogo entre ambas vertientes se hacía cada vez más necesario y consistente. Hace mucho tiempo comprendí que la filosofía carece de territorio propio y por esa razón debe desplazarse siempre por territorios asignados a otras disciplinas. Si bien la disputa acerca de la propiedad de los territorios del saber conduce a falacias y a juicios unilaterales, porque la filosofía fue desplazada de la soberanía de los territorios que gobernaba omnímodamente con la aparición y diversificación de las ciencias positivas, a partir del siglo XVII, conservó su mirada de largo alcance sobre las parcelas del saber ahora asignadas en usufructo a otros dominios cognitivos. Los conflictos de competencia entre la filosofía y las ciencias positivas son más bien raros, aunque éstas con frecuencia invocan el *imperium* ilustrado de una forma excluyente. La filosofía no reemplaza la ciencia, no le disputa el territorio, no le interesa conocer en vez de, sino que con una semiosis más amplia y rica comparte los desarrollos del conocimiento, pero los pone en relación con algo que está más allá de la ciencia, de sus instrumentos de indagación y conocimiento, la reflexión. En estricto rigor la reflexión no conoce, piensa. Pensar, en este sentido técnico significa colocar el conocimiento en una relación nueva, ya no en su capacidad genuina, original de la ciencia, de explicar, esclarecer y precisar, sino en el de proporcionar sentido, desvelar, configurar: la filosofía se ocupa del sentido en tanto la ciencia se limita al significado; la ciencia gana en precisión lo que la filosofía aporta en complejidad. Para decirlo en términos populares: son dos miradas sobre el mismo objeto, la de la ciencia más analítica ofrece el concepto específico; la de la filosofía más sintética lo pone en relación con un universo semántico más amplio. Debo decir, para evitar una discusión inútil, que tanto la filosofía como la ciencia producen conocimiento, si bien con una denotación diferente. Es entonces tan clara la delimitación que no tendría por qué haber conflicto, siempre y cuando la filosofía piense apoyándose en el

conocimiento de la ciencia sin dejarlo a un lado ni sustituirlo por generalizaciones apresuradas.

No obstante, en Occidente se ha puesto al orden del día una actitud excluyente: los científicos quieren sólo usuarios que aplican el conocimiento y se inclinan reverencialmente; no usuarios que construyen con el conocimiento y con otros materiales sirviéndose de la reflexión, edificios que pueden parecer a los científicos demasiado osados y ambiciosos; los filosófos, por su parte, van desde quienes adoptan una posición subalterna frente a la ciencia: la filosofía analítica y el neopositivismo, hasta los ideólogos que catalogan a la filosofía como una nueva ciencia y, por tanto, construyen una autonomía que redunda en un pensamiento especulativo. Entre esas dos posiciones extremas, me parece que se puede ubicar el verdadero papel, tanto de la filosofía como de la ciencia, que precisamente es el del intercambio, complementariedad y apropiación de cada una de estas vertientes, —desde luego reconociendo el crédito debido- de los aportes de la otra. Mi convicción es precisamente que no se puede conocer, ni aun con un carácter empírico, sin unas estructuras epistemológicas, lógicas y semiológicas, que el científico ha recibido en su formación y de las cuales generalmente no tiene mucha conciencia; por supuesto tampoco el filósofo puede pensar sin considerar los aportes de la ciencia sobre su objeto de estudio específico.

En el vitalismo cósmico construí a partir de lecturas y reflexiones una intuición sobre la vida, sus avatares y desarrollos. Comencé a documentarla con los aportes de la ciencia y a potenciarla con el buril de la reflexión; la ciencia me enseñó lo que puede afirmarse más o menos categóricamente; la reflexión me permitió otear posibilidades, construir senderos, vislumbrar un sentido inédito que se perfila en la medida en que un objeto de conocimiento cualquiera es asumido de una manera pluridimensional. Pero la ciencia sólo me ayudó a corroborar los pasos en parte del camino. El libro fue configurándose como una biografía de la vida, para la cual la ciencia ha estudiado apenas unos hitos; otros como la humanización constituyen una interpretación filosófica, pues la ciencia apenas tiene algo que decir al respecto; finalmente, otros temas son propios de la filosofía, tales la ética, la concepción teórica ambiental y, entre otros muchos, la vida, lo cual no deja de ser sorprendente. Siempre que pensaba ensanchar el horizonte de la vida aparecían los conceptos de la biología, que constituyen sólo una de las bases para pensarla, lo cual me parecía un terreno insuficiente para el universo que yo quería abarcar: la vida pluridimensional. En esa búsqueda me topé con el concepto del eminente biólogo francés, François Jacob, quien manifestaba: "En el laboratorio ya no nos preguntamos por la vida". Henri Atlan, biólogo célebre también, complementa: "El objeto de la vida es la fisicoquímica". Así pude confirmar mi intuición de que la vida es un asunto eminentemente filosófico. La pasión, la alegría, la aventura intelectual, la creatividad, la energía que anima a los vivientes no tienen ninguna explicación biológica. Desde luego sin desconocer los aportes de la biología al conocimiento de la vida, tuve que continuar un largo periplo al final del cual encontré una

bifurcación que me condujo a un concepto tridimensional: vida cósmica, vida biológica y vida psicosocial.

Esta obra no sólo es original en la conceptualización filosófica, en el enfoque y tratamiento de los temas, sino también en la construcción teórica de la perspectiva de la vida. La originalidad no es en este caso un prurito sino una exigencia del talento para plantearse un tema que por estar en boca de todo el mundo se supone conocido, pero que más allá de la apariencia es casi absolutamente desconocido, con un agravante, porque en tanto trivializado por el diálogo cotidiano, las ideologías y los prejuicios, carece de mediaciones. Para hablar de la vida hay que comenzar tomando distancia, evitando adherencias metafísicas y atavismos arraigados en la cultura. La vida es uno de esos conceptos que para poderlos pensar tenemos que reinventarlos. Se supone que el hombre se formó por evolución a partir del primate y que luego configuró la cultura como una proyección de la naturaleza. Este libro controvierte ese juicio. La humanización sólo en muy pequeña parte es resultado de la evolución. La evolución explica cómo el humanoide comenzó a caminar erecto, adquirió mayor capacidad cerebral, bajó de los árboles y se convirtió en nómada pedestre, consiguió una gran capacidad para operar con las manos... No obstante, estas circunstancias y otras deben ser miradas apenas como una precondición de la humanización. El hombre autoprodujo su humanidad en la medida en que creó y comenzó a desarrollar un lenguaje articulado que lo sacó de la particularidad que domina la vida animal (búsqueda del alimento, defensa del territorio, reproducción y lucha por la supervivencia de la manada, del grupo y la propia de cada animal). La universalidad lo condujo lejos: todo lo conocido, lo percibido, lo imaginado logró interesar su razón y su deseo. El proyecto transnatural del hombre representó una ruptura y no una continuidad con la naturaleza; una ruptura que prefiguró para el hombre una dimensión transnatural sin dejar de ser él mismo naturaleza. La dimensión transnatural se configuró con el lenguaje, la ética, el arte, la producción, la cultura, las instituciones y mucho más. Esa bidimensionalidad configuradora del hombre ha llegado a ser contradictoria entre sí en el proceso histórico; una contradicción que denomino primordial y que debe ser conciliada. El vitalismo cósmico ha creado un puente entre la dimensión natural y la dimensión transnatural del hombre para que no dañemos la vida y podamos vivir en armonía con la naturaleza. La autorregulación comienza con el individuo, no es necesario para fundamentarla ir a la exterioridad. Desde el punto de vista de la naturaleza el individuo es único e irrepetible, pero a su vez, la universalidad es vida en la singularidad; por eso sostiene el vitalismo cósmico que no tenemos la vida, participamos de la vida; y desde el punto de vista de la transnaturaleza, el individuo es una síntesis de su vida consciente e inconsciente y a su vez participa de la universalidad transnatural que ha creado el hombre en la historia a través de la ética y la cultura. Esta posibilidad de equilibrio naturaleza y transnaturaleza en el individuo, pasa después a la sociedad a través de la intercomunicación e interacción sociales.

La novedad radical de este libro es el paradigma razón, no-razón, el cual he venido construyendo desde cuando escribí *El derecho a la utopía, Vida, ética y democracia* y *El poder de la filosofía y la filosofía del poder*, pero sólo en el vitalismo cósmico ha adquirido toda su potencialidad. Gracias al paradigma razón, no-razón pudo por fin la vida ser pensada en su pluridimensionalidad: natural y transnatural; conocimiento y pulsión; teoría y ética; pulsión de vida y conciencia de vida; deseo inconsciente en el individuo y deseo consciente-inconsciente en la cultura y en la vida social. Sólo ahora logró la filosofía sacar el inconsciente de su escondite en la psique y echarlo a rodar al lado de la conciencia para pensar el mundo. Sólo mediante el paradigma razón, no-razón pudo construirse la díada naturaleza-transnaturaleza y emerger el individuo con un estatus social pleno como alternativa a la teoría de la comunicación y al pensamiento social moderno que acabaron desfigurándolo.

El paradigma razón, no-razón ha hecho las veces de una crítica de la razón al desventrar una razón omnipotente que normatiza rígidamente la vida de una manera moralista y productivista, pero al tiempo defiende la racionalidad frente a la erosión que produce la imposición de las teorías formalizadas (teoría de sistemas, hermenéutica jurídica, econometría...). El paradigma razón, no-razón me ha permitido repudiar la concepción unilateral del hombre acuñada por la civilización occidental y construir un concepto de hombre pluridimensional como la única vía posible para transformar la vida social. Esta concepción es la que espero desarrollar en la Escuela del Vitalismo Cósmico que se creará para aplicar el pensamiento vitalista-cósmico.

Planteo una nueva concepción de la ética que denomino ética vitalista. La ética adquiere un papel fundamental en esta obra, que es un tributo a la concepción ambiental y formulo una crítica a la ecología occidental como una concepción muy pobre desde un punto de vista filosófico.

I

SPINOZA, PRECURSOR DEL VITALISMO CÓSMICO, VITALAMBIENTALISMO O VITALHUMANISMO

DIOS O LA NATURALEZA EN EL PENSAMIENTO DE SPINOZA

No existe ningún otro pensador en la historia de la filosofía, que haya dado tanta importancia a la naturaleza como Spinoza. Las razones para esta conclusión son múltiples. En primer lugar es un hombre del siglo XVII, el siglo de Galileo, Kepler, Descartes, Bacon, Newton... El siglo en el cual se fundó la legalidad de la naturaleza, se estableció el método científico moderno y fue organizada la disciplina natural con el estatus de ciencia. Un siglo en el cual el eco del pirronismo del siglo XVI, especialmente de Montaigne, no se ha apagado todavía y afecta a pensadores como Descartes, quienes se sirven del escepticismo para completar la tarea histórica, que había iniciado el Renacimiento, de liquidar los restos del pensamiento medioeval y fundar sobre sus ruinas el pensamiento moderno. En esa misma línea y en la perspectiva amplia de un pensamiento libre, antidogmático, se ubican las influencias perceptibles en la obra de Spinoza: Aristóteles, Epicuro, Lucrecio, Averroes, Pomponazzi, Giordano Bruno, Campanella, Lorenzo Valla, Descartes, el neopirronismo, Hobbes, los teóricos de la ciencia natural en el siglo XVII y algunos pensadores judíos, especialmente Maimónides, entre otros. Entre ellos se destacan tres influencias fundamentales: Aristóteles, en lo relativo al eternismo, al materialismo y a conceptos filosóficos generales; Pomponazzi, el pensador materialista del Renacimiento, en lo relativo al paralelismo cuerpo-alma, la tesis más importante del materialismo moderno; y Descartes en lo relativo al enfoque del conocimiento, a la concepción de la naturaleza y el método científico, en particular. Otra razón valiosa: la naturaleza es el paradigma a partir del cual se elabora el método científico que revoluciona el conocimiento y la aplicación praxiológica a la vida social en la modernidad. En torno a la reflexión sobre la naturaleza se gesta el patrón de conocimiento con el cual se pretenden explicar no sólo los fenómenos del mundo natural, sino la ética, la política y la filosofía...

Otro motivo fundamental es que Spinoza quiere extender la razón a todos los campos del conocimiento, hasta el punto que Cassirer piensa que Spinoza es el *culmen* del racionalismo[1] opinión que yo comparto sólo parcialmente. Spinoza es partícipe de primer orden en el esfuerzo teórico por pensar la naturaleza, que va de Galileo a Newton pasando por Descartes: estos pensadores encontraron que pensar la naturaleza partiendo de lo más sim-

1 Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento*, t. II, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 9 y ss.

ple a lo más complejo en un esfuerzo colosal empírico teórico era algo inalcanzable e intentaron genialmente matematizar la naturaleza, es decir, someterla a un análisis formal, a unos desarrollos racionales previos, los cuales implícitamente debían comprender el movimiento de la naturaleza, o éste en todo caso debería ajustarse a los desarrollos teórico-racionales formales. De esta manera pudo descubrirse y teorizarse la legalidad de la naturaleza. Así, ésta pasó a ser racional y este tipo de razón devino el prototipo de la razón moderna. El método de Spinoza en consonancia con la matemática, o específicamente con la geometría, como él mismo dice, es un método deductivo formal que parte de verdades evidentes y a partir de inferencias busca su aplicación a otros elementos o campos y de una manera rigurosa saca conclusiones lógicas, que tienen la fuerza de un razonamiento matemático o de una lógica deductiva perfecta. Para Spinoza los hechos empíricos, las comprobaciones fácticas pueden tener la virtualidad de comprobar la verdad de una teoría científica, pero a partir de ellos no puede construirse una teoría científica de validez apodíctica. Como puede apreciarse, la diferencia con Bacon es notable. Bacon construye un método inductivo.

Sabemos que Spinoza valora altamente la razón en el conocimiento. Esto puede comprobarse muy particularmente en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, pero también en el *Tratado teológico-político*, en el cual Spinoza aplica la razón a la religión[2] y, por supuesto en la *Ética*, en la cual busca conocer los afectos como si fueran ángulos, líneas y axiomas; es decir, con un razonamiento formal lógico-matemático, por supuesto de carácter racional. Pero, entonces, ¿por qué mi discrepancia con Cassirer en este punto? Ésta sólo se descubre dando un paso adelante: en la *Ética* Spinoza se adentra en el estudio de los afectos llevando en su mano izquierda el método racional y en su mano derecha la pluma. ¿Qué ocurre luego? Que Spinoza como gran pensador con una honradez y fidelidad al estudio de las pasiones acabó aceptando, pienso que inconscientemente, la legalidad de los afectos, que es, a mi juicio, la no-razón[3]. De ahí el parentesco de Spinoza con Nietzsche y Freud. Cuando Spinoza comienza a estudiar los afectos, la razón que él llevaba en su mano izquierda, presto a aplicarla se hace superflua. Si Spinoza habría estudiado los afectos desde un punto de vista puramente racional hubiera disecado la naturaleza del hombre, la hubiera dejado apta para ser exhibida en un museo, tendría las formas apergaminadas que sobrevienen a veces a la taxidermia; pero, por el contrario, el talento agudo de Spinoza busca mostrarnos al hombre viviente, amante, sufriente, odiador, gozoso, con una pulsión de poder que aspira a imponer a otros; es decir, lo que ha hecho Spinoza es una filosofía de la vida y el deseo. Entonces, para juzgar su obra no sólo debemos quedarnos contemplando la arquitectura apolínea de su *Ética,* uno de los cinco libros más grandes de la historia del pensamiento humano, construida con el buril de la geometría es-

---

2 Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1988 y *Tratado teológico-político*, México, Juan Pablos Editor, 1975.

3 Darío Botero Uribe, *El poder de la filosofía y la filosofía del poder*, t. I, 3ª edición, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2001, pp. 31 y ss.

tricta, en donde no hay una palabra que sobre ni que falte. Hay que deslizarse por las definiciones, las proposiciones, los escolios, los axiomas, para escuchar las voces secretas. Spinoza fue fiel a la materia tratada y cuando ya la razón no podía explicar más, permitió que las pasiones hablaran en su propia voz, la no-razón, diferente de la irracionalidad[4]. Dice Spinoza: "Nosotros no queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo consideremos bueno, sino que llamamos bueno a aquello que queremos, deseamos y apetecemos"[5]. Un lector atento de la *Ética,* especialmente de la Parte tercera, tendrá que concluir que acá la razón con que venía armado el espíritu de Spinoza, tendrá que concurrir con la no-razón en la explicación de los afectos, con el deseo y el poder, el poder de la ética.

La de Spinoza es una filosofía de la vida y del deseo, una filosofía que más allá de su arquitectura adusta, busca defender los derechos de la vida; una ética en la cual pueden percibirse las resonancias hedonistas; una ética que critica los valores dominantes; que defiende lo ético como un autoconocimiento del hombre y una potenciación del individuo para escapar de los prejuicios y de las ataduras ideológicas que pretenden dominarlo. Algunas líneas gruesas que hemos trazado de la época de Spinoza y especialmente la alta consideración de su obra, podrían explicar la preferencia de Nietzsche por el siglo XVII, incluso sobre el XVIII[6].

LA SUBSTANCIA COMO IDEA DE DIOS O EL UNIVERSO

La ontología de Spinoza plantea tres clases de entes: substancia, atributos y modos, los cuales en realidad se reducen a dos: substancia y modos. Los atributos no son más que manifestaciones de la substancia.

La substancia es aquello que es en sí y se concibe por sí, aquello que no necesita de otra cosa para ser o para manifestarse. La substancia es una e indivisible, absolutamente infinita y eterna. No tiene partes, no puede ser dividida, no tiene límites en el espacio ni en el tiempo[7]. Por modo, *a contrario sensu,* entiende Spinoza las afecciones de una substancia, o sea, lo que es en otra cosa[8], la cual se estima necesaria para explicar su naturaleza y su existencia. Con esas dos clases de entes Spinoza explica todo lo que existe. La naturaleza, el universo, en la medida en que es infinito y eterno configura la substancia. Los modos comprenden al hombre, los animales, las plantas, todos los entes finitos entre los cuales nos movemos y con los cuales actuamos.

---

4 Baruch Spinoza, *Ética,* Madrid, Editora Nacional, 1975, Escolio Proposición IX, Parte tercera.

5 Darío Botero Uribe, *El poder de la filosofía y la filosofía del poder, op. cit.,* pp. 31 y ss.

6 Friederich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal,* Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 199.

7 Baruch de Spinoza, *Ética, op. cit.,* Definición III, Parte primera.

8 *Ibíd.,* Definición V.

Para Aristóteles las cosas que aparecen, unas se generan por naturaleza, otras por arte y otras espontáneamente[9]. De las que proceden de la naturaleza:

> [...] en general, aquello desde lo que y según lo que se genera es naturaleza (pues lo que es generado tiene naturaleza, por ejemplo una planta o un animal), y aquello por obra de lo cual se genera es la naturaleza llamada específica, que es de la misma especie (pero ésta está en otro); Pues un hombre genera a un hombre[10].

Lo que quiere decir Aristóteles es que el individuo es generado por otros individuos de la especie, lo cual les proporciona la forma específica hombre, ave ogramínea; pero ese mismo individuo participa de la naturaleza, en tanto universalidad. Un individuo (sujeto) formado (con una forma y una materia que le da la especie (particularidad) y un principio determinado de vida que le proporciona el género (naturaleza, universalidad). En Aristóteles están los tres elementos o momentos que configuran la unidad; pero a partir de un pensamiento puramente analítico, él no puede sacar la conclusión que el individuo ya es la especie (mamífero, bípedo, racional: hombre) y el universal, animal (género). Para nosotros es más fácil tomar cada paso como un momento que configura la unidad, de conformidad con el pensamiento dialéctico de Hegel.

Spinoza es el ateo que refuta el concepto de Dios más allá de la naturaleza. Desarrolla en la *Ética* sistemáticamente la idea de Dios para concluir que en el mundo de la razón científica del siglo XVII, la idea de Dios es idéntica al concepto de naturaleza; o dicho de otra manera: la substancia infinita y eterna, generadora de todo lo que existe, Dios, es idéntica a la substancia, infinita y eterna, generadora de todo lo que existe, naturaleza. La naturaleza como un principio de causalidad inmanente. A diferencia de la causalidad que propone la religión, la cual tiene un carácter extrínseco, la creación. El mundo habría sido creado por Dios de la nada. Pero la nada nada produce, no hay exterior en el universo infinito y eterno. No existe antes ni después. Una substancia infinita y eterna no puede crear otra substancia infinita y eterna, porque se autolimitaría. No se puede pensar la coexistencia de dos entes infinitos y eternos, porque es una contradicción en los términos, *ergo* Dios es la naturaleza como tal. No se da ningún panteísmo en Spinoza: lo que se produce es una demostración filosófica (ontológica y lógica) respecto a lo que se ha llamado tradicionalmente Dios, que no es y no puede ser nada distinto de la naturaleza, no en cuanto la concebimos empíricamente, sino en cuanto la concebimos como unidad, desde el punto de vista del entendimiento.

El gran pensador de la antigüedad y de todos los tiempos, fundamentalmente vitalista o vital-materialista, Aristóteles, no tiene un concepto unívoco de la substancia.

---

9 Aristóteles, *Metafísica,* Madrid, Gredos, 1990, Libro VII, 7.

10 *Ibíd.,* Libro VII, 7, 20, 25.

> De la substancia se habla, al menos en cuatro sentidos principales. En efecto, la esencia, el universal y el género parecen ser substancia de cada cosa; y el cuarto de ellos es el sujeto. Y el sujeto es aquello de lo que se dicen las demás cosas, sin que él, por su parte, se diga de otra[11].

Pero pese a esa vacilación en el concepto de substancia que campea en toda la *Metafísica*, hay un momento en el libro VIII, en el cual Aristóteles propone un concepto, de una manera probable, que se acerca hasta ser prácticamente idéntico al de Spinoza. Es del siguiente tenor: "Quizá, en efecto, ni siquiera son substancia estas cosas ni ninguna otra de las no constituidas por la naturaleza, ya que puede pensarse que sólo la naturaleza es la substancia en las cosas corruptibles"[12].

Podríamos preguntarnos en este momento, si la naturaleza es infinita y eterna, ¿por qué razón no puede existir un Dios metafísico? La pregunta ya es absurda, porque no pueden concebirse una espacialidad y una temporalidad distintas de las propias de la naturaleza. Spinoza aduce en particular que no puede existir sino una única substancia. La propia definición excluye que puedan existir dos o más substancias. Pues en este caso, las substancias se limitarían entre sí, tendrían que ser finitas, limitadas, y temporales, lo cual es absurdo[13].

Ya Aristóteles concibió el eternismo: el universo ha existido siempre y de la nada, no se crea nada.

Aristóteles en el Libro XI de la *Metafísica* plantea una aporía si las cosas eternas y perecederas tienen un mismo principio, o si las eternas tienen un principio y las cosas corruptibles otro. La dificultad consiste en que si tienen un mismo principio, ¿por qué las corruptibles no son eternas o las eternas perecibles? Y si tienen dos principios diferentes: uno que rige las cosas eternas y otro que rige las corruptibles, siendo el principio mismo eterno, ¿por qué las cosas corruptibles no son eternas?[14].

Spinoza resuelve esta aporía del modo siguiente: existe un solo principio que rige la substancia (infinita y eterna) y los modos (finitos y perecederos). Ese principio consiste en que la naturaleza es siempre idéntica a sí, es eterna, infinita e indivisible lógicamente y los modos son afecciones de la naturaleza, que nacen y perecen, pero a la naturaleza en cuanto tal no le pasa nada con eso[15]. La naturaleza es la generalidad, como afirma Hegel[16]. La proposición XV de la Primera parte de la *Ética*, expresa la respuesta textual de Spinoza al problema que nos ocupa. Para poder apreciar con certeza la respuesta de Spinoza, es necesario considerar que él aduce dos modos de

---

11 *Ibíd.*, Libro VII, 3, 35, 1029.
12 *Ibíd.*, Libro VII, 3, 20.
13 Baruch Spinoza, *Ética, op. cit.*, Proposiciones V, VI, VII, VIII, IX, X, XI, Parte primera.
14 Aristóteles, *Metafísica, op. cit.*, Libro XI, 2, 25, 30, 35.
15 Baruch Spinoza, *Ética, op. cit.*, Proposición IV y ss., Parte primera.
16 G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, pp. 178- 179.

conocimiento sobre los cuales vuelve muchas veces: la imaginación y el entendimiento. Si interpretamos la naturaleza, de acuerdo con la imaginación, el modo aparente de conocer, fuente de equivocaciones, entonces la naturaleza es divisible; pero, si por el contrario, aplicamos el entendimiento, generador de certeza, la naturaleza es indivisible y genera por afección los modos finitos: éstos sólo se pueden concebir por la naturaleza, son en la naturaleza; pero si preguntamos de nuevo: ¿qué es la naturaleza en un individuo? (planta, animal, hombre) sólo podríamos responder: es aquello que lo hace ser lo que es. La naturaleza le proporciona la forma, la materia y el principio de vida. Ese individuo es naturaleza. Pero no es una parte de la naturaleza. ¿Cuál parte? El hombre es en la naturaleza, sólo puede ser concebido como naturaleza. La interpretación de Spinoza es precisamente que los modos (planta, animal, hombre) cada cual es generado directamente por la especie y la especie a su vez se agrupa en el género. Pero el individuo, la especie y el género no se explican por sí mismos, no tienen su ser en sí mismos sino en otro, el universal en sentido absoluto o la substancia. En el universo no hay vacío, piensa Spinoza, cuando un cuerpo se desplaza, viene a ocupar el lugar que ocupaba otro cuerpo; y el lugar que él deja es ocupado por otro cuerpo. La materia toda del universo es intercambiable y esto probaría su unidad.

Mi interpretación va un poco más lejos. Yo propongo el vitalismo cósmico para agregar el gozne que falta a Aristóteles y a Spinoza, a mi juicio, para completar la interpretación filosófica del universo. Es como sigue: el puente entre la naturaleza como un todo (substancia, universalidad) y los modos es la vida: la vida no es un objeto, es inmaterial, es transhistórica, pero se comporta en cuanto se comunica a los vivientes como una animación temporal ligada a la materia pero irreductible a ella. No hay vida sin materia, pero hay materia sin vida; es ese principio que infunde aliento vital a todos los entes. Es el motor generador de energía de todo lo viviente, es simple, no tiene partes, no puede dividirse, no tiene límites, la vida se genera todos los días en las condiciones más inverosímiles en todas partes del universo; es, pues, un poder infinito. Ha existido siempre, por lo menos como energía latente es eterna.

La naturaleza como materia y forma configura los modos, finitos, limitados, que nacen y mueren, que pueden ser o no ser. Pero el principio de vida del cual quizás sólo conocemos las dimensiones más inmediatas, es el que posibilita esa generación de materia y forma todos los días, en formas inéditas, maravillosas, desde el *big bang* hasta la expansión del universo físico. El vitalismo cósmico es la causalidad inmanente que permite que la naturaleza una genere la naturaleza plural, es el puente entre substancia y modos; universalidad y particularidad; materia informe y formas materiales que forman los cuerpos. Tal vez algún día llegue a pensarse la vida como lo que infunde dinámica a todas las fuerzas del universo.

Cada cosa, cada objeto, cada animal es materia y forma. Pero si descontamos la forma que es la materia organizada de acuerdo con un tipo específico, nos queda la materia, pero la materia no puede explicar una planta, un animal o el hombre, es la conclusión de Aristóteles, entonces sólo nos

queda la Substancia, es decir, la Naturaleza[17]. Quien dice que todo es materia o que todo es espíritu no ha leído a Aristóteles, y por supuesto, no ha entendido nada. El principio fundamental, particularmente de todo lo vivo (mónera, protista, hongos, plantas y animales) es la naturaleza pero estamos en un círculo vicioso: la naturaleza remite a la materia y ésta remite a la naturaleza. La única forma de salir de ese círculo es postular el vitalismo cósmico. No somos la naturaleza sino que la naturaleza es en nosotros.

EL VITALISMO CÓSMICO

En vez de la clasificación tradicional diádica, materialismo e idealismo, me veo precisado a proponer una clasificación triádica:

1. Para los materialistas filosóficos la materia es el principio generador de todo;
2. Para los idealistas, la forma (el espíritu) es el origen universal de todo lo que existe;
3. Para el vitalismo cósmico que propongo, el origen de los modos finitos (bacterias, animales, plantas, el hombre, etc.) es la naturaleza a través del principio de vida. El ánimo vital es lo que une materia y forma.

Lo que impulsa la materia innominada a adoptar una forma es el ánimo vital, por tanto es una síntesis de materia y forma, pero con animación. Cuando un viviente se desconecta de la vida (muere) se reintegra a la materia informe, pero no a los átomos de la materia inerte sino en forma de moléculas orgánicas al servicio de la vida.

La vida contiene materia y forma, pero algo más, naturaleza, principio vital ("substancia"). Jamás el materialismo podrá explicar la vida, ni el idealismo la materialidad del mundo. El vitalismo cósmico contiene la materia y la forma (incluido el espíritu), pero animado por el principio de vida que se comunica a los dos anteriores. La materia es aquello de que está compuesta una cosa; la forma, la configuración concreta de cada modo finito, incluyendo la forma espíritu devenida históricamente y configuradora de la forma individuo humano: el espíritu es el *nous* o pensamiento, es el logos, el discurso, es la capacidad intelectual y artística, y es también en el materialismo de Spinoza, la idea del cuerpo.

Marx no fue materialista filosófico sino materialista histórico; pero un materialista filosófico, Engels, por ejemplo, es tan unilateral como un idealista que tiene la misma dificultad para entender el mundo; parte de un elemento abstracto, desprendido adialécticamente de una configuración concreta, es unilateral en sentido aristotélico. Un vitalista parte de lo concreto, de la naturaleza, de la vida. Sabe lo que explica Spinoza y ya sabía Pomponazzi, que materia y alma (espíritu o mente) son dos dimensiones de una unidad inescindible, el hombre, dos dimensiones que son correlativas miradas des-

---

17 Aristóteles, *Metafísica, op. cit.*, Libro VIII, 3, p. 422.

de dos ángulos distintos: a) la "materialidad", la corporeidad; b) la idea del mundo, la mente, el pensamiento.

Este análisis spinozista supera la escisión cristiana alma-cuerpo, que separa al hombre en dos partes inconexas y que conduce al absurdo. Pero el análisis spinozista se queda corto, toma al hombre y mira sus dos dimensiones, cuerpo y mente, como dos dimensiones que interactúan y que forman un todo, pero sigue siendo abstracto mientras no postule el elemento concreto, la vida. Cuerpo y mente sólo interactúan a través de la vida: la vida es el circuito que permite esa interacción. La vida es un tercer elemento en abstracto, pero es un concreto real que configura un modo (hongo, animal, planta, hombre, etc.), que constituye la síntesis y posibilita la interacción.

La concepción del vitalismo cósmico implica una solidaridad entre todo lo viviente: las plantas, los animales y el hombre, pero como el único que tiene una capacidad desmesurada de crear pero también de destruir es el hombre, el único que tiene conciencia de su poder, es él quien tiene que ejercer la solidaridad activa con todo lo viviente, con la materia orgánica e incluso con la materia inorgánica, el sustento del mundo viviente. Esa solidaridad no es retórica: es un imperativo del pensamiento y de la praxis social, que nace del intercambio orgánico y orgánico-inorgánico[18]. Este principio bastaría para mostrar cómo el hombre y, por supuesto, todos los demás seres vivos están inmersos en la naturaleza, pero la naturaleza no está en el hombre (proposición X, Parte segunda).

Esto tal vez se pueda expresar diciendo que el hombre pasivamente, en tanto materia, es naturaleza; pero activamente como principio vital que posibilita la forma es un modo singular. Como sujeto no es naturaleza, pero como objeto es naturaleza. En tanto el hombre "muere" es pura naturaleza, pero en tanto es sujeto activo, se sitúa frente a la naturaleza exterior, interactúa con ella, la apostrofa, e incluso la conserva o la daña. También el hombre desde este punto de vista tiene una doble naturaleza: es natural y "transnatural". Esa transnaturaleza sería la que sirve al hombre posteriormente para fundar la socialidad. Postular esa transnaturaleza es fundamental, entre otras razones, para responder las objecciones contra el humanismo. Heidegger y Foucault, entre otros, objetan al humanismo su antropología[19]. Esa antropología consistiría en colocar al hombre en una posición ahistórica, desligarlo de la evolución, en últimas, sacarlo idealmente de la escala zoológica, pero el humanismo lo podemos fundar no en una antropología, sino en la transnaturaleza. Ahora bien, esa transnaturaleza es histórica, está sujeta a evolución. El humanismo es siempre cambiante, no se basa en una presunta esencia humana, categoría que la filosofía ha debido abandonar hace mucho tiempo, sino más bien como propuse en mi ensayo *El humanismo y los derechos humanos*[20], en la persistibilidad. El humanismo es persistible, si

---

18 Baruch Spinoza, *Ética, op. cit.*, Postulados I a VI, Parte segunda.

19 Darío Botero Uribe, *El humanismo y los derechos humanos*, Bogotá, ESAP, 1996, pp. 18 y ss.

20 *Ibíd.*

bien evoluciona; es decir, se conserva el ser fundamental o la condición de la transnaturaleza, si bien adquiere siempre formas nuevas.

El hombre consume grandes cantidades de plantas y animales que transforma metabólicamente en carne y sangre de su propio cuerpo, en energía vital para desarrollar la *praxis* y la *poiesis* humanas más amplias. Incluso la materia orgánica que consumimos, proveniente de animales "inferiores" y de plantas alimenta nuestra capacidad psíquica superior, la inteligencia, el entendimiento. Si reflexionamos sobre ese intercambio concluimos sin lugar a error que es una sola la "substancia" de todos los seres vivos, la cual se intercambia intensamente en todos los ámbitos de los reinos mónera, protista, hongos, animales y vegetales. Pero el proceso va más allá; cuando se descomponen los entes vivos, se transforman en materia orgánica, que a su vez alimenta a los seres vivos. Debemos precisar que esa substancia en la cual están inmersos todos los seres vivos, en el intercambio normal de la naturaleza, ni se crea ni se destruye, permanentemente adquiere formas nuevas. Pero artificialmente, con una tecnología muy compleja y con un uso inmoderado de la naturaleza que no respeta los procesos naturales de vida, el hombre se ha convertido en el destructor de la vida. ¿Habría alguien tan ingenuo para preguntar cuál?

La vida es una sola, la vida es Substancia: interrumpir un proceso de vida cualquiera que sea, más allá del intercambio normal e intenso con la naturaleza, daña o deteriora la vida. Es muy importante entender este proceso de intercambio natural en sus verdaderas dimensiones. No se puede erigir la naturaleza en tabú. Para poder vivir el hombre necesita ese intercambio. Se trata de realizarlo con medida, respetando todos los procesos de vida, conociendo y utilizando el curso mismo de los distintos procesos viabilizados por la naturaleza.

En el apéndice de la Parte primera, cuando sostiene Spinoza: "Pues la perfección de las cosas debe estimarse por su sola naturaleza y potencia, y no son más o menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres, ni porque convengan o repugnen a la naturaleza humana"[21], quiere significar que todo lo que produce la naturaleza en sus procesos regulares debe considerarse perfecto. Hay necesidad de anotar que en la actualidad ese criterio spinozista no se aplica en la mayoría de los casos. Creo que no está mal mantenerlo como idea reguladora, en el sentido de Kant, pero hoy en día el hombre está realizando un proceso masivo de selección artificial de las especies, lo cual ha permitido mejorar el rendimiento de numerosas plantas y animales. Por supuesto que esta selección no se realiza teniendo en cuenta los intereses de la naturaleza misma, sino del hombre en particular.

Spinoza aduce que no conocemos la potencialidad de nuestro cuerpo[22]. Es bien evidente que a través de la historia la represión motivada por razones religiosas y políticas ha impedido que los humanos tengamos una relación satisfactoria con el poder. El cuerpo es el objeto privilegiado del po-

---

21 Baruch Spinoza, *Ética, op. cit.,* Apéndice a la Parte primera, p. 103.

22 Baruch Spinoza, *Ética, op. cit.,* Escolio Proposición II, Parte tercera.

der. Podríamos también considerar la tecnología contemporánea, en alguna medida como una proyección de nuestro cuerpo, en la perspectiva de la teleología humana, es decir, con fines que el hombre persigue en su vida laboral, artística, cultural, deportiva, etc. Y no la mala teleología que rechaza Spinoza y que presenta al hombre como una criatura que contempla en la naturaleza y en la historia los fines puestos por la divinidad. En realidad Spinoza no supo distinguir la mala de la buena teleología. Rechazó la teleología sin más. Para él toda actividad humana es causal, incluso algunas veces Spinoza utiliza todo su ingenio para mostrar, por supuesto equivocadamente, una actividad finalista, por ejemplo la construcción de una casa que planea un individuo, como actividad meramente causal. Ahora, respecto a la tecnología contemporánea, se podría aceptar sin dificultad como extensión del cuerpo, aquélla en que el trabajador utiliza la herramienta. Es más problemática, aquélla en que la herramienta ha adquirido autonomía[23].

La proposición VI de la Parte tercera es del siguiente tenor: "cada cosa se esfuerza cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser"[24]. Un principio clave del vitalismo cósmico. La vida es, pero todo lo vivo aspira a ser, a permanecer, una muestra de la fuerza incontenible de la vida. Sólo existe la vida en el universo. La muerte es una pobre idea humana, una medida de lo finito, de lo circunstancial, de lo fenoménico. La naturaleza no contiene la muerte. Los modos finitos cambian de estado, se reintegran a la materia cósmica y vitalizan nuevamente otros entes vivos, son consumidos y tornan a su energía, a su vitalidad. Sólo el hombre irresponsablemente es capaz de matar la vida. La vida en cuanto substancia infinita y eterna es sólo afirmación. Los vivientes (modos) son afirmaciones parciales y al tiempo negaciones indefinidas. Esa afirmación parcial significa una participación en la vida. La vida es una sola, pero la fatuidad del hombre le hace pensar que su pequeña participación en la vida es la vida. Todo ente o modo viviente en cuanto participa de la vida trata de conservarse en ella, no hay en la vida nada que conspire contra la vida (Proposición IV, *Ética*), o como dice Spinoza, ninguna cosa (modo) puede ser destruida sino por una causa exterior.

La proposición VI de la Parte tercera es el principio de conservación de todo lo viviente, es también en alguna medida la voluntad de poder de Nietzsche, aunque ésta está referida fundamentalmente al hombre.

El escolio de la proposición IX se ocupa de un concepto central del pensamiento de Spinoza, el deseo que enlaza con el tema que venimos tratando. "El deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo". El deseo es uno de los tres afectos primarios y tiene la función de concebir y realizar todas las cosas necesarias para la conservación. El deseo es deseo de conservar la vida, esto se podría expresar en los términos de Hegel, que en muchos aspectos fue un discípulo fiel de Spinoza: el hombre tiene horror a la objetividad, quisiera convertirlo todo en subjetividad[25]. La vida en lo finito como

---

23 *Consúltese* Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista,* México, Editorial Grijalbo, 1963, pp. 335 y ss.

24 Baruch Spinoza, *Ética, op. cit.,* Proposición VI, Parte tercera.

25 G. W. F. Hegel, "El amor y la propiedad", en *Escritos de juventud,* México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 261 y ss.

participación del principio de vida es una animación, una inquietud y es, en la forma más alta, una conciencia: deseo de permanecer, de no perderse en la materia innominada, de no retrogradar a formas más elementales de la vida. El deseo quisiera mantener la vida consciente, no volver a repetir el ciclo; sobre todo, el deseo quisiera mantener la identidad; pero la materia y el ánimo vital volverán infinitas veces, lo que no perdona el deseo es perder la forma: la forma es singular e irrepetible, es lo que hace que algo devenga un ente único. Esa fulguración y fugacidad de la forma es una tragedia para el individuo singular, pero es una fortuna para la especie y para la naturaleza toda, pues lo maravilloso es que la naturaleza siempre es igual pero reina la diversidad en la igualdad, si todo fuera además idéntico, la naturaleza degeneraría. Eso prueba que el ánimo vital necesita siempre renovar las formas, diversificarse en una infinitud siempre igual pero siempre diversa. Igualdad en tanto hombres, es decir, en cuanto especie; y también en tanto animales, es decir, en tanto género; pero diversidad en tanto individuos siempre renovados. La muerte es un contrasentido, sólo que la vida es un ciclo complejo, universal, que no se detiene donde el deseo quisiera. Al trascender, el hombre busca la inmortalidad, con el deseo, pero muchas veces ignora que lo que quiere es salirse de la escala de la vida que lo hará ser infinitas veces, en una naturaleza en que todo se repite como ciclo, pero en que nada se repite como individualidad. El deseo es lo único que puede explicar la fe. Fe es el deseo cuando ha trascendido la razón y la no-razón, es decir, cuando se ha vuelto completamente irracional. Es el intento de detener el movimiento infinito de la vida, de detenerlo en una forma prototípica, el hombre. Podemos ahora comprender que Nietzsche no sólo concibió la voluntad de poder, en una lectura de Spinoza, sino también el eterno retorno de lo idéntico[26]. Spinoza es el pensador que más influye en la obra de Nietzsche. Sólo que Nietzsche como gran pensador, no se limitó a copiar, hizo del eterno retorno de las formas de vida, una teoría ética: todas las formas de vida vuelven infinitas veces en el devenir y por lo tanto las acciones humanas, los crímenes y la creación, vuelven en un presente sin fin, por lo cual no pueden ser éticamente olvidados. El crimen será siempre crimen y la creación será siempre creación[27].

Y en este mismo escolio aparece uno de los principios más revolucionarios de Spinoza:

> Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos[28].

---

26 Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1978, pp. 204 y ss.

27 *Ibíd.*

28 Baruch Spinoza, *Ética*, *op. cit.*

La ética de poder de Spinoza da con esto un golpe mortal al moralismo. Bueno es lo que nos fortalece, malo es lo que nos disminuye. Pero es bueno aclarar el sentido para evitar una interpretación errónea. Este poder no es poder político, no es poder de sujeción, es poder como potenciación del hombre (*conatus*), o sea, un médico trata de ser más o mejor médico, dominar su arte, un deportista trata de sobrepujarse, un filósofo y un psicoanalista, desde distintos ángulos, tratan de ver cada día mejor lo que hay detrás de la apariencia.

Quienes se quedan en la fachada arquetípica geométrica, no pueden percibir el hedonismo o epicureismo de Spinoza. En efecto, en el escolio de la proposición XI de la Parte tercera, Spinoza señala los que son a su juicio los tres afectos primarios: placer (alegría), dolor (tristeza) y deseo. Todos los demás son derivados de estos tres, como busca probar Spinoza. El imperio del placer, el dolor y el deseo, reemplaza claramente la razón en el comportamiento práctico de los individuos. Spinoza coincide con Nietzsche y Freud en que lo que mueve al hombre a la acción es el motor pulsional y no la razón. Por lo tanto, se da en Spinoza una dialéctica razón-no razón, que permite penetrar en los meandros del pensamiento spinozista y no simplemente deslizarse cómodamente por la superficie. ¿Cómo funcionan los afectos primarios? La alegría (placer) potencia al individuo, lo hace más fuerte. La tristeza (displacer) lo hace más débil, menoscaba su potencia.

Es muy notable que el hedonismo de Epicuro lo mismo que el de Spinoza se basa en la física, en una profunda comprensión de la naturaleza. Como la de Epicuro, la de Spinoza es una filosofía del gozo, antes que del placer. Una filosofía de la alegría de vivir. En ambos casos, se concibe que el hombre no actúa por motivos moralistas, por ideas abstractas, por principios racionales, sino por pulsiones orientadas al goce (intelectual, artístico, sensual)[29].

En la proposición XVIII de la Parte cuarta, Spinoza enlaza la potencia de la alegría (placer o goce) con el deseo, en tanto voluntad de poder de todo hombre de permanecer en su ser. El deseo es concebido como "la esencia misma del hombre"[30]. ¿Por qué acordar ese privilegio tan grande al deseo? El deseo es, en primera instancia, la potencialidad del ser actual, de ser en el mayor grado posible lo que uno es, médico, ingeniero, marino, cocinero, comerciante... y en segunda instancia, ser indefinidamente en el tiempo lo que se es ahora. Eso nos hace pensar que ese deseo de permanecer en el ser hace que el hombre se niegue a "morir", es decir, a perder la forma hombre y desintegrarse en la materia orgánica, innominada, a disposición del próximo impulso de la vida.

El escolio de esta proposición XVIII es muy notable para analizar lo relativo a la composición de razón, no-razón e irracionalidad en la conducta humana, a que hemos venido aludiendo. Es del siguiente tenor:

---

29 *Consúltese* Carlos García Gual, *Epicuro,* Madrid, Alianza Editorial, 1985, pp. 145 y 149 ss. y Baruch Spinoza, *Ética, op. cit.,* Proposiciones XI-LIX y definiciones de los afectos hasta el final de la Parte tercera.

30 *Ibíd.,* Proposición XVIII, Demostración.

> Con estas pocas proposiciones he explicado las causas de la impotencia e inconstancia humanas, y por qué los hombres no observan los preceptos de la razón. Me queda ahora por mostrar qué es lo que la razón nos prescribe, qué afectos concuerdan con las reglas de la razón humana, y cuáles, en cambio, son contrarios a ellas[31].

Nótese que no sólo Spinoza observa la inconstancia e impotencia del hombre para ajustarse en su obra a las reglas de la razón, sino que va a mostrar algunas reglas relativas a los afectos que no concuerdan con la razón.

Por lo demás, debo anotar que muchas de las cosas que Spinoza cataloga racionales, pertenecen a mi juicio a la no-razón.

La proposición VI de la Parte cuarta, es como sigue: "La fuerza de una pasión o afecto puede superar las demás acciones, hasta tal punto que ese afecto quede pertinazmente adherido al hombre".

El término pasión está tomado etimológicamente como lo contrario a la acción. La acción potencia al individuo y la pasión lo debilita. Una pasión puede ser tan fuerte que inhiba la acción y deje al individuo dependiendo de una fuerza externa. Ésta es una idea renacentista, la acción representa la fuerza del individuo autónomo, que depende de sí mismo, de su inteligencia y coraje para realizarse humanamente, para proyectar la fuerza de su talento y creatividad en el mundo exterior. La pasión, por el contrario, entraba la capacidad del individuo para actuar, lo reduce a la impotencia, a merced de una fuerza exterior. Por esto Spinoza valora tan negativamente la pasión. Nietzsche y Freud tienen un concepto distinto de lo pulsional: la pasión no inhibe la acción sino que la posibilita, la refuerza; la energía libidinal no sólo nos arrastra a perseguir objetos materiales para satisfacer directa e indirectamente la sensualidad, sino también a perseguir objetos estéticos e intelectuales en la medida en que se sublima la energía libidinal.

La proposición VII de la Parte cuarta, es del siguiente tenor: "Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido". Concibe Spinoza, en primer lugar, la ineficacia de la razón para reprimir los afectos.

Si la razón es impotente frente a los afectos, significa que Spinoza distingue dos dimensiones de la actuación humana, la razón y otro campo innominado, al cual denomino no-razón: mundo racional y mundo afectivo o pulsional, en términos de Freud. Los dos mundos interactúan y tiene cada cual su propia legalidad. El problema es, ¿cuál legalidad? La filosofía tradicional no tiene respuesta. Yo he propuesto la concepción de un mundo paralelo al de la razón, que sería precisamente el de la no-razón[32].

La pretensión de que la razón reprime los afectos conduce al moralismo. Eso lo sabía bien Spinoza, porque los dogmas judeo-cristianos coinciden en esto. Si la razón es impotente para refrenar los afectos, la pedagogía y la autoeducación deben orientarse a buscar un equilibrio afectivo, que permita al individuo desfogar su mala conciencia, hacer una descarga pulsional

---

31 *Ibíd.*, Escolio Proposición XVIII, Parte cuarta.

32 Darío Botero Uribe, *El poder de la filosofía y la filosofía del poder, op. cit.*, pp. 31 y ss.

sin destruir su vida, o sin dejarse dominar por una pasión que pueda conducirlo a la improductividad, a la frustración, a la carencia de creatividad. Esa autonomía y legalidad de los afectos o de lo pulsional es quizás el primero y más grande aporte de una constelación de riqueza incomparable, que hizo Spinoza a una teoría ética, que pocas veces se ha comprendido en toda su dimensión. Spinoza es el más grande pensador moderno de la Ética, sólo comparable en la historia de la filosofía práctica a Epicuro, Séneca, Aristóteles y Kant.

EL PARALELISMO CUERPO-ALMA (MENTE O ESPÍRITU)

La proposición VII de la Parte segunda plantea esencialmente la unidad ontológica en la substancia. El atributo de la extensión y el atributo del pensamiento configuran el dualismo epistemológico de Spinoza, que continúa el dualismo de Descartes: cosa extensa y cosa pensante. Ese dualismo necesario para el conocimiento de los dos planos superpuestos, cosas e ideas, ser y pensamiento u objetividad y subjetividad, forman no obstante una sola realidad desde el punto de vista ontológico: tomando en cuenta el ángulo de la infinitud configuran la substancia única; considerando el punto de vista finito, los dos planos de un mismo modo: la cosa existente y la cosa pensante. Esta relación la explica Spinoza a través de la causalidad, lo objetivo como causa de lo subjetivo, pero por supuesto causa y efecto constituyen dos planos superpuestos: la realidad y el pensamiento, que se mantienen siempre como dos entidades paralelas que no se cruzan jamás. La confusión entre la realidad y el pensamiento originaría una ruptura de la causalidad, consecuencia lógica del método geométrico de Spinoza. Causa y efecto configuran dos momentos de una sola realidad, pero distinguirlos es fundamental. La causa es siempre la base y el efecto es la consecuencia: lo conocido y el sujeto cognoscente son una misma realidad configuradora de dos atributos, o vista desde dos ángulos, lo que existe objetivamente, lo en sí, el no-yo y la representación de esa objetividad en la mente, en el conocimiento.

Spinoza no concibe el paralelismo sino en un único sentido: lo objetivo causa de lo subjetivo, es decir, el materialismo contemplativo, pero no el movimiento inverso, lo subjetivo causa de lo objetivo, es decir, la praxis de Marx, o el materialismo dinámico, la posibilidad de convertir la teoría en historia, de proyectar la conciencia subjetiva en una objetividad natural o histórica que se transformaría entonces en consonancia con nuestro proyecto. Ocurre que a Spinoza la buena teleología se le va enredada en el rechazo de la mala teleologí a. Hegel dio en este asunto un paso adelante respecto a Spinoza al desarrollar ampliamente la capacidad humana de realizar fines conscientes en el proceso productivo y en general en la vida social[33]. Marx dio otro paso adelante al teorizar la *praxis* social, el proyecto de convertir la conciencia crítica de la realidad en una realidad nueva[34].

---

33 Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, México, Editorial Grijalbo, 1963, pp. 335 y ss.

34 Carlos Marx, "Tesis sobre Feuerbach", Tesis 1a., apéndice a la edición de *La ideología alemana*, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1971, pp. 665 y 666.

La proposición VII de la Parte segunda configura lo que yo denomino el paralelismo vertical; o sea, lo que es en la realidad es en el pensamiento, y de otra manera, lo que es en la mente es en la extensión. Esto se podría expresar diciendo que de cada modo o ente externo (materia) existe una forma de conocimiento correspondiente. Todo lo que es en lo en sí, por lo menos lo que nos es conocido, es en el pensamiento; así de cada cosa existen dos entidades, la cosa como tal y la cosa pensada.

La proposición II de la Parte tercera regula lo que yo denomino el paralelismo horizontal: "Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay)"[35].

La extensión, la corporalidad, el mundo físico forman una línea indefinida en la que unos fenómenos se relacionan con otros de conformidad con la ley de causalidad; el pensamiento, la mente, el conocimiento forman otra línea indefinida paralela a la anterior; la primera línea no se cruza con la segunda nunca. Spinoza deduce de ese paralelismo que la mente no puede dar pautas al cuerpo ni viceversa. Esta conclusión rompe abruptamente con las creencias dominantes. El cristianismo parte de una escisión demasiado profunda entre alma y cuerpo, espíritu y extensión; de esta manera la mente podría aleccionar al cuerpo; éste a su vez, puede influir en la mente. El cristianismo de esta manera ha roto la unidad del hombre; un espíritu eterno y un cuerpo corruptible. Spinoza critica y supera esta ruptura insostenible, el hombre es una unidad indivisible, lo que equivale a decir: lo que es en el cuerpo es en la mente y lo que es en el pensamiento es en la extensión; y significa también que el cuerpo y el alma son mortales, finitos y temporales y, por otra parte, que el hombre es una corporoespiritualidad avenida. Son tantos los prejuicios dominantes que es difícil creer que el paralelismo pueda enervar esos supuestos cruces entre el espíritu y el cuerpo. Si se ha leído detenidamente a Spinoza, se comprenderá: lo que es en la mente es en el cuerpo. Así, todo lo que hacemos conscientemente lo hacemos corporoespiritualmente; de este modo la mente no hace nada sin el cuerpo y el cuerpo no hace nada sin la mente. Hay necesidad de excluir el funcionamiento orgánico del cuerpo, que obedece al mecanicismo, como sostiene Spinoza, siguiendo a Descartes y por lo tanto la mente no juega allí ningún papel. De esta manera, la idea del espíritu como juez imparcial de la sensualidad del cuerpo es un adefesio: bastaría saber que el cuerpo actúa siempre sincronizado con la mente y que no se puede pensar sin una imagen corporal, como sostenía Aristóteles[36] y repiten Averroes y Pomponazzi.

Hay probablemente muchas maneras de corroborar el paralelismo cuerpo-alma de Spinoza; pero consideremos tres que nos ofrece el pensamiento contemporáneo:

---

35 Baruch Spinoza, *Ética, op. cit.*, Proposición II, Parte tercera.

36 Aristóteles, *Metafísica, op. cit.*, Libro V, 6 y 7.

1. La teoría del conocimiento clásico, por ejemplo Kant.
2. Los actos de habla de John Searle, que reinterpreta Habermas en la "Teoría de la acción comunicativa".
3. La praxis de Marx, como realización subjetivo-objetiva.

1. La teoría del conocimiento de Kant se mueve en dos niveles: los elementos empíricos que toma del mundo exterior a través de la percepción y los elementos *a priori* que aporta el entendimiento ("La mente"). Para Kant existe imposibilidad de conocer la cosa en sí, las cosas como son y sólo existe un conocimiento fenoménico, un para sí.
   En Kant todo conocimiento comienza con la experiencia, pero no se agota en la experiencia. La condición subjetiva de Kant (no subjetivista), precisamente la manera que tiene el filósofo de Könisberg de acceder a la universalidad, no impide tomar los elementos del mundo exterior. Sólo se llega a la universalidad a través del entendimiento, jamás a través de los sentidos (experiencia). Así, Kant se mueve en los dos planos, el yo y el no-yo, la exterioridad y el conocimiento, lo objetivo y lo subjetivo, el ser y el pensamiento, aun cuando los valora en lo relativo a la producción del conocimiento de una manera diferente. También en Kant el conocimiento es una reproducción, apropiación o representación del mundo exterior, si bien insiste Kant en la especificidad del conocimiento humano, es decir, en que éste es una relación subjetivo-objetiva, para la cual el sujeto pone unos elementos inmanentes de la mente, que no recibe de la experiencia[37].
2. La teoría de los actos de habla de John Searle. Esta teoría de la filosofía del lenguaje busca tipificar la función performativa del lenguaje, diferente de la tradicional función proposicional. De acuerdo con la performatividad, los actos de habla se clasifican en *locucionarios, ilocucionarios* y *perlocucionarios*; los *locucionarios* son actos de habla en los cuales el emisor se limita a describir, a narrar lo que viene ocurriendo; los *ilocucionarios* son aquellos actos de habla en los cuales el emisor hace una propuesta, da una orden, formula una petición, etc., al receptor para que realice el acto que enuncia. Estos actos son los más perfectos porque proponen el acuerdo entre los interlocutores; los actos *perlocucionarios* son aquéllos en los cuales el emisor busca que el receptor realice el acto que a él le conviene. Estos actos son proclives a la manipulación. Los actos de habla describen la función praxiológica del lenguaje, son una forma de hacer-diciendo o de decir-haciendo[38]. Este tipo de lenguaje, sirve a Habermas para formular una teoría política democrática en la "Teoría de la acción comunicativa". Representa una síntesis de pensamiento y acción y permite comprender

---

37 *Consúltese* Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura,* Madrid, Ediciones Alfaguara, 1978, pp. 41 y ss., y Darío Botero Uribe, *La razón política,* Bogotá, ESAP, 1994, pp. 21 y ss.

38 John Searle, *Actos de habla,* Madrid, Ediciones Cátedra, 1986, Capítulo II, pp. 31 y ss., y Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa,* t. I, Madrid, Taurus, 1987, pp. 407 y ss.

cómo ser y pensamiento configuran dos formas en que se expresa la realidad única desde el punto de vista del mundo exterior y del conocimiento.

3. La praxis de Marx; en esta categoría él recoge la unidad de teoría y práctica, que ya había planteado Hegel[39]. Se parte de que el hombre en su conducta práctica conoce el mundo exterior. Ese conocimiento, a su vez, tiene una finalidad práctica: vuelve a la realidad como acción pensada, lúcida, que busca realizar un fin consciente en la naturaleza o en la vida social. De este modo el hombre conoce la realidad, ejerce una crítica sobre ella y elabora una interpretación teórica que vuelve a la realidad como forma de acción: así el hombre puede modificar su entorno natural y social para mejorar su vida. Ahora, con los requerimientos ambientalistas de hoy, la acción sobre la naturaleza debe respetar el libre desarrollo de los flujos de vida, para no perturbar los ecosistemas. En la demostración de la proposición II de la Parte tercera, anota Spinoza:

> [...] por consiguiente, lo que determina el alma a pensar es un modo del pensamiento, y no de la extensión, es decir, (por la definición 1, de la Parte segunda), no es un cuerpo, que era lo primero. Además, el movimiento y el reposo del cuerpo deben proceder de otro cuerpo, que ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro y, en términos absolutos, todo cuanto sucede en un cuerpo ha debido proceder de Dios en cuanto se lo considera afectado por algún modo de la extensión y no por algún modo del pensamiento (ver la misma proposición VI de la Parte segunda), es decir, no puede provenir del alma, que es un modo del pensamiento (por la proposición XI de la Parte segunda), que era lo segundo[40].

¿Cómo interpretar este pasaje? Si alguien concluyera que no existe ninguna interrelación entre ser y pensamiento, cuerpo y alma, mundo objetivo y mundo subjetivo, llevaría a Spinoza al absurdo. Spinoza dice algo muy sencillo, pero profundo al mismo tiempo: se piensa con el pensamiento y la corporeidad se mueve con su legalidad inmanente. Si bien, un pensamiento determinado es en sí mismo la representación en la mente de una forma real y viceversa. La visión de Spinoza sólo alcanza el materialismo contemplativo, abstracto, es decir, sólo se avanza en una sola dirección, de la exterioridad al pensamiento. La unidad de teoría y práctica hace que lo real (acción y práctica) se una con el pensamiento en sus dos extremos: la práctica (real) se vuelve teoría (pensamiento); y el pensamiento se torna acción. En el pensamiento dialéctico hegeliano, la teoría es inmediatamente práctica; la práctica inmediatamente conocimiento, y éste inmediatamente acción. Un círculo del cual no se sale, que en realidad comporta la reflexión del conocimiento en Hegel (por esa misma razón, Hegel no puede llegar a una teoría del conocimiento como tal). Esa circularidad es idealista, porque no señala la especificidad de espíritu y materia, de conocimiento y acción, de ser y pensamiento. Marx vuelve a

---

39 Darío Botero Uribe, *Teoría y praxis*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1982, p. 2.

40 Baruch Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, Proposición II, Parte tercera.

Spinoza contra Hegel, para afirmar: el concreto de pensamiento y el concreto real[41], es decir, la especificidad del paralelismo espíritu-materia, subjetivo-objetivo, cuerpo-alma, en lo cual tiene razón Spinoza contra Hegel; pero por otra parte, Marx toma a Hegel contra Spinoza, para dinamizar su pensamiento: superar el materialismo contemplativo en un materialismo dialéctico. La virtud del paralelismo ha consistido en enseñar que la esfera del ser y la esfera del pensamiento tienen que mantenerse siempre y poderse distinguir en su especificidad. Su límite consiste en negar su interacción. Esa negativa contraevidente es consecuencia de la negación de la buena teleología: de la capacidad del hombre de realizar fines conscientes en la naturaleza o en la vida social.

INFLUENCIA DE DESCARTES

René Descartes, quien vivió veinte años en Holanda, patria de Spinoza, tuvo una influencia considerable en la obra de este último, hasta el punto que la obra de Spinoza no puede entenderse a cabalidad sin tener en cuenta la influencia de Descartes.

En *Los principios de la filosofía* afirma Descartes:

> VII. No podemos dudar de que existimos mientras dudamos; y esto es lo primero que conocemos filosofando con orden [...] VIII. De aquí se reconoce la distinción entre alma y cuerpo, es decir, entre cosa pensante y corpórea. Este es el mejor camino para reconocer la naturaleza de la mente y distinguirla del cuerpo[42].

Desde el punto de vista epistemológico el dualismo cartesiano es un aporte histórico valioso.

En el principio XXVIII, Descartes menciona a Dios o la naturaleza. En realidad, él también fue ateo. La influencia de Descartes es tal que existe un diálogo implícito entre los dos en la obra de Spinoza. A veces este diálogo es explícito, como en *Los principios de la filosofía de Descartes*[43]. Casi siempre Aristóteles o Descartes son los interlocutores primordiales de Spinoza, como para Hegel en la Fenomenología lo es Kant. La filosofía es en la forma un monólogo, pero en el contenido un diálogo implícito. Con variaciones terminológicas, Descartes ya concibe el modelo de la máquina infinita que constituye la naturaleza, a la cual llama Dios[44].

---

41 Carlos Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política*, Bogotá, Ediciones Chispa, 1971, pp. 51 y ss. [1ª Ed. 1857].

42 René Descartes, "Los principios de la filosofía", en *Obras escogidas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1967, p. 315.

43 Baruch Spinoza, *Los principios de la filosofía de Descartes*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

44 René Descartes, "Meditaciones metafísicas", p. 279, "Carta a Mersenne", 15 de abril de 1630, p. 352 y ss. y "Carta a Hyperaspístes", agosto de 1641, en *Obras escogidas*, *op. cit.*

En "Meditaciones metafísicas", escribe Descartes:

> Pero, por fin he aquí que he llegado insensiblemente a donde quería, pues, ya que me es actualmente conocido, que propiamente hablando no concebimos los cuerpos más que por la facultad de entender que existe en nosotros, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos porque los vemos o tocamos, sino solamente porque los concebimos mediante el pensamiento, conozco evidentemente que no hay nada que me sea más fácil de conocer que mi espíritu[45].

Puede apreciarse el colosal esfuerzo que el escéptico Descartes, heredero del pirronismo de Montaigne, libra para establecer un conocimiento revestido de certeza. No hay nada que me sea mejor conocido que el espíritu, la facultad que el pirronismo de Montaigne libra para establecer un conocimiento revestido de certeza. No hay nada que me sea mejor conocido que el espíritu, la facultad cognoscitiva, el pensamiento, dirá. Pero no en abstracto, sino porque a través del pensamiento conozco la extensión.

En carta del 22 de febrero de 1638 al padre Vatier sostiene Descartes:

> Es cierto que he sido demasiado oscuro en lo que he escrito acerca de la existencia de Dios en este tratado del Método y, aunque esa es la pieza más importante confieso que es la menos elaborada de toda la obra, lo que en parte se debe a que me resolví a añadirla a último momento, urgido por el impresor. Pero la causa principal de su oscuridad proviene de que no me atreví a extenderme allí en las razones de los escépticos ni a decir todas las cosas que son necesarias *ad abducendam mentem a sensibus* (para apartar la mente de los sentidos) pues no es posible conocer bien la certidumbre y la evidencia de las razones que prueban la existencia de Dios según mi estilo, sino recordando distintamente las que nos hacen notar la incertidumbre de todos los conocimientos que tenemos de las cosas materiales[46].

Es claro que Descartes se ve en dificultades para decir algo que no quiere o no puede decir, pero la Iglesia de la época, a través de algunos clérigos, insistirá en que Descartes niega a Dios, y que soslaya el problema de la fe con afirmaciones evasivas.

El sacerdote franciscano Marín Mersenne, objetor de Descartes, quien dio cuenta de su ateísmo, lo acosó permanentemente acerca de sus posiciones filosóficas. En carta firmada en Leyden, probablemente el 27 de febrero de 1637, Descartes da respuesta a una de las suyas; citamos el aparte siguiente:

> [...] en cuanto a su segunda objeción, a saber, que no he explicado con bastante amplitud de donde sé que el alma es una substancia distinta del cuerpo y cuya naturaleza sólo consiste en pensar, que es la única cosa que oscurece la demostración que se refiere a la existencia de Dios, confieso que lo que usted

---

45 *Ibíd.*, pp. 232-233.
46 *Ibíd.*, pp. 361-362.

escribe es muy cierto y también que aquello hace difícil de entender mi demostración respecto de la existencia de Dios. Pero yo no podría tratar mejor esta materia sino explicando ampliamente la falsedad o la incertidumbre que se encuentra en todos los juicios que dependen de los sentidos o de la imaginación, para demostrar después cuáles son los que sólo dependen del entendimiento puro y cómo son evidentes y ciertos[47].

El historiador Lucien Febvre en un ensayo breve presenta, no obstante, una imagen vívida del hombre y el pensador Descartes: éste prefirió el aire más libre de los países bajos, que el ambiente inquisitorial de su nativa Francia. Construye el mecanicismo con los aportes de muchos otros pensadores, entre otros, de Galileo; pero también mediante una ruptura con el naturalismo un tanto metafísico y pintoresco del siglo XVI. Lo que distingue a Descartes del naturalismo precedente, es ante todo la razón que aparece en su obra liberada de prejuicios y liberadora de dogmas y fetichizaciones. Aduce Febvre: "Lo que 'convence' a Descartes es la evidencia de la razón, y no la religión, aparentemente reducida por él a un catálogo de afirmaciones dogmáticas. Descartes no vive la fe. Vive la razón"[48].

La razón por la cual Spinoza escribió un libro para comentar los principios de la filosofía de Descartes es la influencia notable de ese libro en su propia concepción filosófica. Descartes desarrolla la concepción de substancia, atributos y modos de una manera muy similar a como lo hará Spinoza. Si bien hay muchas vacilaciones por parte de Descartes en el uso de esas categorías, en Spinoza adquieren un sentido unívoco[49].

Ya en *Los principios de la filosofía de Descartes*, Spinoza llega respecto a la Substancia a la concepción definitiva. Las proposiciones XVI, XVII, XVII, XIX concluyen que Dios es incorpóreo, simplicísimo, inmutable y eterno. Lo cual equivale a decir que en la Edad de la Ciencia, el único Dios pensable es la naturaleza como principio de vida. Esta visión la construye Spinoza con más consecuencia que Descartes, a partir de la lógica de la negación de la finitud o la afirmación de la infinitud. En la proposición XX saca una conclusión paradigmática: Dios lo preordenó todo *ab eterno*, lo cual significa que las leyes de la naturaleza son eternas, siempre iguales y no hay lugar para intervenciones arbitrarias de ningún orden. Todo lo que ha sido, es y será, en esa lógica espeluznante de la eternidad.

En la proposición VI de *Los principios de la filosofía de Descartes*, Spinoza enuncia su materialismo filosófico: "Proposición VI. —La materia es indefinidamente extensa y la materia del cielo y la tierra es una y la misma. Nosotros no podemos imaginar ningún límite de la extensión [...]"[50] Lo cual implica

---

47 *Ibíd.*, pp. 358-359.

48 Lucien Fevbre, "El tricentenario de la muerte de Descartes: un hombre libre", en *Erasmo, la Contrarreforma y el espíritu moderno*, Buenos Aires, Ediciones Orbis S.A., 1988, p. 176.

49 René Descartes, "Los principios de la filosofía", en *Obras escogidas*, *op. cit.*, pp. 333 y ss.

50 Baruch Spinoza, *Los principios de la filosofía de Descartes*. *op. cit.*, pp. 186- 187.

que en un mundo infinito no hay exterior. Este mundo es todo lo que existe. "Por consiguiente, la esencia de la materia no es múltiple, sino una y la misma por doquier"[51]. Este punto de la uniformidad de la materia, que se prueba con el intercambio generalizado entre los seres vivos.

INFLUENCIA DE PIETRO POMPONAZZI

Pomponazzi fue un filósofo renacentista, humanista, quien de una manera brillate y con una agudeza muy singular inauguró el materialismo filosófico moderno, sorteando con éxito la persecución de la inquisición.

Para el efecto resumo los argumentos de Pomponazzi en el "Tratado sobre la inmortalidad del alma"[52], en el cual a despecho del título, el autor demuestra ampliamente que el alma muere con el cuerpo. La argumentación de Pomponazzi es la siguiente:

> El hombre tiene tres almas: la vegetativa, la sensitiva, y la intelectiva. Aquellos hombres en los cuales predomina el alma intelectiva son puramente racionales, se acercan a las inteligencias, las cuales eran según Aristóteles unos espíritus que movían los cuerpos celestes. Carecían de cuerpo. En cambio los seres en que predomina el alma vegetativa se acercan a los animales.
>
> Ese ser intermedio, el hombre no necesita del cuerpo como de sujeto pero sí como de objeto.
>
> El alma sensitiva es absolutamente acto del cuerpo físico orgánico; y el alma intermedia que es el entendimiento humano, no necesita del cuerpo como de sujeto sino como de objeto. El entendimiento humano es en todas sus operaciones acto del cuerpo orgánico, ya que depende siempre del cuerpo como del objeto. El alma sensitiva es absolutamente acto del cuerpo físico orgánico; y el alma intermedia que es el entendimiento humano, no necesita del cuerpo como de sujeto sino como de objeto. El entendimiento humano es en todas sus operaciones acto del cuerpo orgánico, ya que depende siempre del cuerpo como del objeto. El entendimiento humano necesita fantasma (objeto, imagen) para conocer. El entendimiento humano es absolutamente material e inmaterial relativamente o en algún sentido (No. 193) Premisa mayor de un silogismo disyuntivo.
>
> Es esencial al entendimiento el entender por fantasmas, como se ha demostrado y consta por el alma que es acto del cuerpo físico orgánico, por lo cual necesita del órgano en todas sus operaciones; mas el ser que entiende de esta manera es por necesidad inseparable, luego el entendimiento humano es mortal (No. 194) Premisa menor del silogismo.

---

51 *Ibíd.*, p. 187.

52 Pietro Pomponazzi, "Tratado sobre la inmortalidad del alma", en *Los filósofos del Renacimiento*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, pp. 94 y ss.

Si el mundo es eterno como piensa Aristóteles, y el alma separable del cuerpo, existirían infinitas almas sin cuerpo, lo cual es ridículo según Aristóteles (No. 195).

Por tanto, hay que decir que, según Aristóteles, el alma humana es absolutamente mortal [...]. En efecto, no depende del cuerpo como de sujeto en lo cual coincide con las inteligencias, y difiere de los animales, pero necesita del cuerpo como de objeto en lo cual coincide con los animales, por lo cual es también mortal (No. 196).

No estar o no existir en el órgano, o no necesitar de él subjetivamente, es o no estar o existir en el cuerpo, o no estar en él de modo cuantitativo (No. 197).

El sentido de la expresión al decir que la intelección no está en el órgano y en el cuerpo es que no está en él de modo cuantitativo corporal. Por eso puede el entendimiento replegarse sobre sí mismo, discurrir y conocer universalmente, cosa que las facultades orgánicas no pueden hacer de ninguna manera. Todo ello proviene de la esencia del entendimiento: en cuanto que es entendimiento, no depende de la materia ni de la cuantidad; si el entendimiento humano depende de ella, eso es en cuanto que está unido al sentido (a la sensibilidad), por lo cual le es accidental, en cuanto entendimiento, el depender de la materia y de la cuantidad, y por lo mismo su operación no es más separada que su esencia. Pues si el entendimiento humano no tuviese en su esencia el poder de por sí existir sin la materia, no se podría ejercer la intelección más que de modo cuantitativo y corporal (No. 198).

Pero aunque el entendimiento humano, como hemos demostrado, no se sirva de la cuantidad en el entender, sin embargo como está unido a los sentidos no puede estar desligado por completo de la materia y de la cuantidad, ya que nunca conoce sin fantasma, como dice Aristóteles en el libro tercero, De ánima: el alma no entiende sin fantasma (imagen, objeto). De ahí que, al necesitar de esa manera del cuerpo como del objeto tampoco puede conocer el universal en sí absolutamente, sino que siempre contempla al universal en el singular, como cada uno puede experimentar en sí (No. 199).

Así, pues, el entendimiento, ocupando el lugar intermedio entre los seres inmateriales y los materiales, ni se halla del todo en el aquí y ahora ni está desligado del todo de ellos; por eso tampoco su operación es del todo universal ni del todo particular, ni está sujeta del todo al tiempo ni está completamente desligado de él (No. 200).

Es de saber además que cuantos sostienen que el alma es inmortal sostienen además que está multiplicada, pues por ser de naturaleza inmaterial, subsistente por sí, por lo cual puede también existir y obrar sin el cuerpo y, existiendo así separada, no tiene de las facultades del alma, más que el entendimiento y la voluntad, lo mismo que las inteligencias, sin tener ninguna de las facultades sensitivas y vegetativas más que como un principio

muy remoto. Pero como es la ínfima entre las substancias separadas, además de ese modo de ser tiene otro, pues puede también ser aquello por lo cual algo es y, por lo mismo, puede informar verdaderamente al cuerpo, y a causa de su imperfección, multiplicarse y formar número conforme a la multiplicación de los cuerpos: posee así, todas las facultades de la sensitiva y de la vegetativa, y las ejerce consiguientemente, con el órgano, y se hace sujeta a muerte.

Pero la otra opinión piensa que todo eso es delirio y se halla en oposición con los principios filosóficos, ya que es lo mismo aquello que es esto determinado subsistente por sí y aquello por lo que otra cosa es esto determinado, poseyendo dos modos de obrar como inconexos entre sí y esa manera de existir separado no está demostrada ni por la razón ni por la experiencia, sino puesta tan solo arbitraria y voluntarísticamente, haciendo funcionar ahora las facultades de la vegetativa y de la sensitiva, ahora retrayéndolas; entendiendo unida según el primer modo de ser y según el segundo separada, unida por brevísimo tiempo, separada en tiempo infinito, a no ser que demos en imaginar la transmigración de las almas a los cuerpos, y que empezó a existir y nunca perecerá, revistiendo ahora el cuerpo, y despojándose después, de él, como dice el vulgo de las lamias, y que cuando es separada del cuerpo deja de ser actualmente acto del cuerpo; por lo tanto, o no existe en ninguna parte, o si existe en alguna, cómo llegó allá. Llegaría, o por alteración o por movimiento local; no por alteración como es claro, ni por movimiento local ya que como se dice en el libro sexto Phys., lo indivisible no se puede mover localmente (No. 202)[53].

INFLUENCIA DE AVERROES Y MAIMONIDES

AVERROES

Fue un importante filósofo árabe, aristotélico. Durante la Edad Media prefiguró la escuela alterna al agustinismo, en tanto que Agustín de Hipona fue el enemigo de la ciencia. Sólo valoraba como ciencia la teología, a la cual llamaba "Ciencia de Dios" y a la ciencia natural, heredera de los antiguos, la denominaba "ciencia del demonio"[54]. Se oponía a la investigación de la naturaleza, al conocimiento científico, porque según él desafiaba a la divinidad. Averroes, por su parte, que fue un pensador materialista aristotélico, inspirado en el eternismo, propuso la teoría de las dos ciencias: ciencia de Dios, la teología y ciencia del hombre, la ciencia natural. Él y sus partidarios hicieron ingentes esfuerzos porque fuera aceptado el conocimiento de la naturaleza, pero la Iglesia se opuso rotundamente a esa pretensión y prohijó siempre durante el Medioevo la tesis agustiniana.

---

53 *Ibíd.*, pp. 94 y ss.

54 Agustín de Hipona, "De la vida feliz y del maestro", en *Los filósofos del Renacimiento, op. cit.*, pp. 273 y 166.

En "Los soliloquios", escribe Agustín:

> R. —¿Crees tú que las cosas sensibles o corporales pueden comprenderse con el entendimiento?
> A. —No, por cierto.
> R. —¿Y crees que Dios usa de los sentidos para conocer las cosas?
> A. —No quiero afirmar nada temerariamente acerca de este punto; pero según conjeturo, de ningún modo necesita sentidos para lo que dice.
> R. —Sólo, pues, las almas pueden sentir[55].

Las tesis de Averroes sólo vinieron a imponerse en la Universidad de París a fines de la Edad Media y triunfaron definitivamente en el siglo XVII con la aparición del método científico moderno. Este proceso se conoce en la historia como el nacimiento de la ciencia natural, no sin cierta injusticia, porque la ciencia natural, debido a los obstáculos ideológicos no pudo tener el desarrollo que hubiera podido conocer en condiciones de libertad, pero de todas maneras sus raíces provienen del mundo antiguo. Lo que se produce en el siglo XVII es un nuevo paradigma y un desarrollo vigoroso con la libertad de pensamiento y de investigación que ganó para ella el Renacimiento.

Averroes, por su claridad y precisión, puede leerse como un autor moderno. En el *Comentario a la metafísica de Aristóteles,* dice:

> [...] el entendimiento tiene, como operación propia, el despojar de su forma a la materia concreta y el concebirla aisladamente en su ser íntimo, propiedad que manifiestamente le conviene y mediante la cual se verifica la intelección de las esencias de las cosas, pues de lo contrario no existiría ciencia alguna[56].

Desde el punto de vista epistemológico, nos dice Averroes que conocemos por representación conceptual de los objetos, según su expresión, "la intelección de las esencias de las cosas". Por supuesto que si esto no fuera así no habría ciencia. Es la insistencia de Averroes en la posibilidad de conocer la naturaleza; en tanto que Agustín de Hipona y los demás filósofos cristianos desacreditan el conocimiento de la naturaleza y afirman más bien la posibilidad de conocer la trinidad y los otros dogmas religiosos.

En la misma obra, más adelante, encontramos un pasaje en el cual Averroes se formula la pregunta que también se haría Spinoza, sobre la relación entre la substancia y los modos, en terminología spinozista o en términos de Averroes, entre las cosas eternas y las corruptibles[57]. En verdad que el problema es muy difícil y de gran importancia: si todo lo que existe son la substancia eterna e infinita y los modos temporales y finitos, ¿cómo se relacionan éstos con aquélla? ¿Puede la substancia infinita y eterna ser la causa

---

55 Agustín de Hipona, "Los soliloquios", No. 316, en *ibíd.*

56 Averroes, "Comentario a la metafísica de Aristóteles", en *Compilación de textos de los filósofos medievales, op. cit.,* No. 1224, p. 696.

57 *Ibíd.,* No. 1242, p. 703.

eficiente de los modos finitos? La aporía tal como la plantea Averroes es que lo infinito y eterno es necesario; en tanto que lo temporal y finito puede ser o no ser; por lo tanto lo necesario y lo posible tienen dos naturalezas o formas de ser diversas. La respuesta de Averroes es que el movimiento de traslación participaría de lo infinito y lo finito, tendría propiedades de ambos: en cuanto existe siempre (eterno) y en cuanto es local (finito). La solución de Spinoza es que lo finito es una afección de la substancia, desde el punto de vista apariencial, porque de todas maneras existe una unidad ontológica fundamental, lo cual se podría expresar: la substancia es todo. Los modos finitos (animales, plantas) son en la substancia, en la medida en que la materia, en sus elementos es idéntica en todos los cuerpos, lo cual posibilita el intercambio general en que consiste el movimiento de la naturaleza y es idéntico al principio vital, definido filosóficamente como la dinámica de la materia, el cual adopta distintas formas en las distintas especies. Los modos son en la naturaleza, pero la naturaleza no es en ellos, por eso son afecciones, no pertenecen a la "esencia" de la substancia, no son infinitos, ni eternos.

En el comentario al *De anima* de Aristóteles, Averroes interpreta cómo Aristóteles concebía en términos de materia y forma lo cognoscible y lo conocido, lo objetivo y lo subjetivo, lo en sí y el conocimiento. Dicho en otros términos, la corporeidad es la materia y el alma es la forma[58]. Así tenemos que reconocer que el verdadero inspirador del paralelismo cuerpo-alma fue Aristóteles.

MAIMÓNIDES

Fue un filósofo judío que influyó poderosamente en Spinoza. La reflexión en torno al concepto de Dios, que le permitirá a Spinoza con su lógica formidable concluir que en la Edad de la ciencia, Dios no puede ser nada distinto de la naturaleza. Las reflexiones previas que van a posibilitar ese paso de Spinoza, son proporcionadas por Maimónides, quien deduce lógicamente todas la consecuencias de la definición de la infinitud y eternidad de Dios: no tiene cuerpo, no puede ser misericordioso, ni bueno, ni compasivo, ni poseer ninguno de los atributos humanos, que con afán pedagógico y manipulador se le atribuyen; esas cualidades son accidentes y si las suponemos en Dios, éste no sería más que un "substratum de los accidentes"[59], y en consecuencia finito y sujeto a cambio.

Dice Maimónides: "Evidente es que Dios no está en relación con el tiempo y el espacio, pues el tiempo es un accidente que compete al movimiento [...]"[60]. Por esa razón precisamente Lucrecio sostenía que o Dios no existe o no interviene en el mundo. La lectura que hace Spinoza, quien en la sinagoga leyó sin duda a Maimónides, es que Dios lo previó todo para toda la eternidad. Pensar que Dios castiga o premia es suponer que Dios evoluciona y actúa en la cresta de las olas de la evolución histórica, lo cual es una contradic-

---

58 *Ibíd.*, Nos. 1296 y 1297, p. 725.

59 Maimónides, "Guía de descarriados", en *Los filósofos medievales, op. cit.*, No. 1309, p. 735.

60 *Ibíd.*, No. 1312, p. 737.

ción en los términos. Las leyes del universo son eternas, nada que hagamos puede modificarlas: ergo, Dios es la naturaleza.

Para Maimónides, entre hombre (modo) y Dios (substancia) no puede haber relación alguna:

> Así mismo, no habiendo semejanza entre dos cosas, no hay tampoco entre ellas relación. Así, por ejemplo, no se dice: "Tal calor es semejante a tal color", ni "Tal sonido es semejante a tal dulzor", y esto es claro por sí. Ahora bien, como la relación entre nosotros y Dios, es decir, entre Él y lo que está fuera de Él, es inadmisible. Hay que saber que siempre que dos cosas están bajo una misma especie, es decir, que siendo una misma su quidditas, solamente difieren por el grandor y la pequeñez, o por la fuerza y la debilidad, o por otras cosas de este género, son necesariamente semejantes entre sí, aunque difieran por dicho género de diferencia[61].

Maimónides en este punto, es inconsecuente, porque siendo Dios absolutamente infinito, es decir, infinito en todos los géneros y eterno, no puede haber fuera de Dios, como no se puede hablar de fuera del universo, precisamente por ser infinito y eterno. Spinoza lo formula en la proposición XV de la primera parte de la *Ética*: "Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse".

Pero tiene razón Maimónides; en la anotada carencia de relación no puede darse una relación entre dos géneros absolutamente dispares. Spinoza lo consagra en la proposición X de la Parte segunda, la cual es del siguiente tenor: "A la esencia del hombre no pertenece el ser de la substancia, o sea, no es una substancia lo que constituye la forma del hombre".

De igual modo, Maimónides sostiene que no pueden atribuirse a Dios ciencia, poder, voluntad y vida, pues se trata de órdenes tan diferentes que la transposición de los conceptos a lo infinito y eterno haría que éstos perdieran totalmente el sentido[62]. Maimónides llega a la conclusión que no pueden darse a Dios sino atributos negativos[63].

Este tema es de la máxima importancia. Los atributos positivos particularizan, o en otras palabras, limitan. Esto demuestra, a mi juicio, que Maimónides fue un pensador importante y que su influencia en Spinoza es considerable. Así se perfila el camino de la tesis de Spinoza, que toda determinación es una negación. Por esa razón, lo infinito y eterno es aquello que carece de determinaciones. De Dios sólo podría afirmarse que es. Lo infinito y eterno es una afirmación absoluta, es decir, la negación de todas las determinaciones.

---

61 *Ibíd.*, No. 1318, p. 739.
62 *Ibíd.*, No. 1320, p. 740.
63 *Ibíd.*, No. 1322, p. 741.

INFLUENCIA DE EPICURO Y LUCRECIO

EPICURO

Fue uno de los más grandes pensadores griegos. Un pensador sencillo y bondadoso que cultivaba la amistad en su jardín de Atenas. Recomendaba disfrutar de las pequeñas alegrías de la vida. El Epicureísmo o Hedonismo al cual da su nombre, parte de una verdad tan evidente y fundamental desde un punto de vista ambientalista y ecologista, que sólo esa empresa tan colosal de tergiversación de los conceptos éticos, que ha realizado el moralismo en la historia, puede explicar la interpretación del Hedonismo como una degradación. El epicureísmo o hedonismo, no tiene nada que ver con el sibaritismo, con el cual el moralismo persiste en confundirlo. El epicureísmo parte de un principio ambientalista, de salud mental y física: que la sabiduría de la vida recomienda buscar el placer y huir del dolor. Este principio se traduce en una vida equilibrada, sin excesos, que procura la buena salud, el goce sencillo en consonancia con la naturaleza; el ejercicio físico, la austeridad en el comer y el beber. El goce natural y pleno de la vida evitando todas las conductas que puedan, más allá del deterioro natural de la edad, dañar la salud, es decir, induce una vida prudente y mesurada. El epicureísmo es el principio natural de la sabiduría de la vida. Quien quiera comprobarlo, sólo tiene que leer *Las cartas morales a Lucilio* de Séneca[64], libro en el cual el filósofo romano estoico adversario de Epicuro, utiliza una cita de éste en cada carta y formula comentarios a la obra del griego no exentos de ironía, pero en este libro se demuestra la compatibilidad en cuanto al principio ambientalista de la ética entre epicúreos y estoicos. Pero, ¿podrían preguntarme, cómo es posible una afirmación que contradice en gran medida la historia de la filosofía occidental? La respuesta es muy sencilla. El epicureísmo es una ética a la medida del hombre, basada en un conocimiento de la naturaleza humana, es decir, un principio capital que debe recoger una teoría ambientalista contemporánea. El cristianismo, en el otro extremo, no basa su moral en la naturaleza humana, sino en la negación de la misma, en la trascendencia.

Es decir, el hombre es un ser "espiritual", que debe sacrificar su naturaleza humana para alcanzar a su Dios. Sólo así puede comprenderse el odio, la pasión irracional y la tergiversación de una filosofía práctica profunda y verdadera en su conformidad con la naturaleza humana, tal el epicureísmo. No obstante las verdades de que se ocupa son tan incómodas, tan molestas, son como saetas que apuntan al corazón mismo de la moral cristiana y de todas las morales destinadas directa o indirectamente a apoyar proyectos políticos. De ahí la persecución implacable contra la obra de Epicuro, la cual desapareció casi en su totalidad. Sólo subsisten algunos fragmentos. Pero aún así el poder de su verbo sigue siendo demoledor. No se puede hablar de ética, ignorando la corrosión que su dialéctica produce en los conceptos centrales de la filosofía práctica tradicional.

---

64 Lucio Anneo Séneca, *Las cartas morales a Lucilio,* Buenos Aires, Editorial Orbis, 1984.

El humanista Lorenzo Valla en el Renacimiento, se inspira en el Epicureísmo o Hedonismo para realizar la crítica más devastadora de todas las virtudes. Valla prueba que *Honestos* (Honesto) no es sino una máscara detrás de la cual se esconde *voluptas* (placer)[65]. La moral edificante supone que realizamos un acto bueno inspirados en motivos nobles y altruistas; el epicureísmo, por su parte, puede mostrar la falsedad e hipocresía de ese supuesto. Detrás de él se esconde una condición psicológica, la cual nos enseña que obramos más inspirados en el placer que en el deseo de realizar un acto bueno. Por ejemplo, nos abstenemos de una conducta delictuosa por el deseo de evitar la pena, para no ser molestados, para no recibir un reproche social, para tener buena reputación... Pero también puede ser por motivos verdaderamente éticos, por ejemplo, el realizar un acto valeroso, porque encuentro que eso me dignifica, me hace superior, gozo la nobleza de mis acciones... Si somos realmente honrados, debemos reconocer que al obrar de una manera irreprochable, sólo perseguimos nuestro bienestar (placer). El hombre es un ser de la naturaleza, negarlo carece de sentido. Las acciones más nobles imaginables esconden un cálculo. Por supuesto, hay un margen enorme entre una acción mezquina, realizada con el único propósito de obtener lucro causando un daño a otras personas; en cambio hay acciones generosas, grandes que el comitente realiza para gratificar su ego, porque quiere ganar reputación, o quiere ser reconocido por los demás... Nos engañamos si pensamos que hay acciones motivadas por el puro desprendimiento. El moralismo de Kant pretende que hay acciones desinteresadas. Todas las acciones humanas obedecen a un interés, pero ese interés puede ser pequeño, bajo, criminal; o grande, generoso, noble. Se dan entre los dos extremos multitud de posiciones intermedias. Spinoza sostiene:

> Así, pues queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos[66].

He ahí un rasgo de la influencia epicúrea en Spinoza. Ahora podemos comprender que el moralismo es una inversión de la causalidad de la conducta: toma el efecto por causa y la causa por efecto.

LUCRECIO

El filósofo latino Lucrecio reunió en su poema *De la naturaleza de las cosas* el saber materialista de los antiguos. De una manera didáctica expone lo que será la base del paralelismo cuerpo-alma, la inseparabilidad del cuerpo y el espíritu y cómo ambos inescindiblemente deben morir[67]; se refiere

---

65 Ernesto Grass, *La filosofía del humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 127.
66 Baruch Spinoza, *Ética, op. cit.*, Proposición IX, Parte tercera.
67 Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1985, No. 560, p. 211.

por supuesto al eternismo, el principio que de la nada nada se crea; en la naturaleza nada se aniquila, todo se reduce a ser cuerpos primitivos para reiniciar el ciclo[68].

En su "Teología platónica", escribe Marsilio Ficcino, desde un punto de vista cristiano ortodoxo:

> Interrumpirán nuestra discusión dos impíos: Lucrecio y Epicuro, como suelen, no con razones, sino con gritos. Nosotros asentamos aquí principalmente dos proposiciones: que Dios crea el alma semejante a Él y que la crea en la materia. Contra la primera objetará Lucrecio: si el alma es divina en ese grado, en primer lugar va contra su naturaleza el unirse con el cuerpo para constituir la especie del viviente; en segundo lugar, aún cuando se una, ¿por qué la inteligencia no piensa nunca en algo sin que intervenga la fantasía? Contra la segunda objetará Epicuro: si Dios crea el alma en la materia, luego también la crea de la materia y, por tanto, mortal[69].

Spinoza, que estaba cronológica y geográficamente más cercano que nosotros a la cultura del Renacimiento italiano y vivió en el siglo XVII, un siglo signado por las discusiones filosóficas en torno a la ciencia natural, recibió directa o indirectamente la influencia de los ilustres antecesores, Descartes, Pomponazzi, Averroes, Maimónides, Lucrecio, Epicuro, Aristóteles y muchos otros, cuyos testimonios nutren su reflexión.

---

68 *Ibíd.*, Nos. 220, 230, y 270.

69 Marsilio Ficcino, "Teología platónica", en *Los filósofos del Renacimiento, op. cit.*, p. 51.

II

EL CONCEPTO DE VIDA

Rabindranath Tagore:
Cuando nuestro universo está en armonía
con el hombre eterno,
lo conocemos como verdad,
lo aprehendemos como belleza.

Albert Einstein:
Esta es una concepción del universo puramente humana.

Rabindranath Tagore:
No puede haber otra. Este mundo es un mundo humano, y la visión científica es también la del hombre científico. Por lo tanto, el mundo separado de nosotros no existe; es un mundo relativo que depende, para su realidad, de nuestra conciencia. Hay cierta medida de razón y de gozo que le confiere certidumbre, la medida del hombre Eterno cuyas experiencias están contenidas en nuestras experiencias[1].

En una escala cósmica la vida es una sola, una fuerza telúrica que anima a todos los vivientes, que se despliega en un número infinito (por indefinido: mal infinito) de formas que brotan en todas partes en donde las condiciones abióticas facilitan la aparición de las formas bióticas. La vida en el cosmos no puede ser comprendida como una fuerza inmanente en la biótica; la vida es más bien una posibilidad latente que contiene el cosmos, una fuerza fecundante innonimada que se desenvuelve en círculos concéntricos espaciales y temporales, los cuales se reproducen a sí mismos y generan incesantemente formas vivas que clasificamos en individuos, especies y géneros. Nuestra tesis no es una simple renovación de la tesis aristotélico-spinozista del eternismo de la substancia, de la naturaleza, sino una tesis novedosa que parte de postular la vida no como una simple fuerza vivífica generada a partir de la combinación por azar de elementos contenidos en la materia, sino una posibilidad encubierta en la materia, alimentada por energía cósmica, que brota ante un estímulo. La vida es, según esta tesis, distinta de la materia y de la forma e inderivable de ellas. La materia es considerada hoy prácticamente reductible en la mayor parte de su contenido a electricidad o, en todo caso, a ener-

1 Conversación entre Rabindranath Tagore y el profesor Albert Einstein, en la tarde del 14 de julio de 1930, en la residencia del profesor en Kaputh, en Ilya Prigogine, *¿Tan sólo una ilusión?*, Barcelona, Tusquets, 1997.

gía. La materia está en movimiento, pero la vida no es un movimiento prototípico de la materia. La vida es un proceso *sui generis* inmanente a la materia, pero no material. La vida es eterna como la materia, pero por supuesto debe ser redefinida en esta perspectiva: la vida es, en tanto potencia cósmica, una dinámica de las fuerzas de la naturaleza, que apunta hacia la materia orgánica; culmina su proceso en la afloración de formas específicas animadas. La vida no es una mera composición química. Se ha intentado muchas veces, sin resultados, generar vida a partir de una síntesis química. La vida no es una mera composición química, si bien la química es una propiedad de la vida. El hecho de que la materia inorgánica haya dado un paso cualitativo a la materia orgánica y además haya servido a ésta de sustento en un intercambio cósmico, nos indica que la vida es una entidad inherente a la materia, mas no una entidad material. Pasa lo mismo que con el espíritu. El espíritu es cualitativamente diferente de la materia; el espíritu es inmaterial. El cosmos en el cual nos movemos posee tres energías básicas que interactúan en distintas condiciones: la energía material, la energía vital (naturaleza) y la energía espiritual (transnaturaleza), la cual está configurada por el pensamiento al tomar cuerpo en la ciencia, en la filosofía o en el arte o al proyectarse en la historia. Nuestro cuerpo material se desplaza lentamente en el espacio y obedece al tiempo irreversible; en cambio, el espíritu se desplaza instantáneamente en el espacio: en tanto que estoy en este momento en un lugar determinado de Bogotá, mi espíritu está en la ciudad de Berlín, en un lugar que me impresionó muchísimo cuando lo visité hace dieciocho años. El espíritu puede desplazarse igualmente en el tiempo de una manera reversible. Mi cuerpo está estacionado a comienzos de 2002; mientras mi espíritu se desplaza por la Atenas de hace veinticinco siglos, tratando de reconstruir qué tan fiel fue Platón al espíritu de su maestro, Sócrates.

El paralelismo cuerpo-mente de Spinoza presupone: lo que es en el cuerpo es en el espíritu y viceversa; lo cual en líneas generales es cierto; pero aplicado literalmente en muchas situaciones conduce a la aporía. Tal vez lo más importante que nos dice Spinoza con esta fórmula es lo que planteaba Aristóteles: que para pensar, el espíritu necesita imágenes corporales. Sólo que el espíritu puede servirse de imágenes virtuales, distorsionarlas imaginativamente o tomar erradamente las imágenes corporales. Spinoza insiste con toda razón en que corporalidad y espiritualidad se mueven en dos líneas paralelas que no se encuentran nunca. Esto es por supuesto lo que toma Marx: la especificidad del concreto de pensamiento y el concreto real. La vida es inmaterial como el espíritu. Cuando una persona o un animal llega al ocaso se ha producido una perturbación funcional que puede entenderse o aducirse como la causa de la agonía. Esa perturbación puede ser determinada a posteriori clínicamente y corregida: el órgano reemplazado, la vena suturada, la sangre dosificada... pero no por eso reaparece la participación en la vida de ese individuo. La vida no consiste en lo orgánico, no es una estructuración o composición orgánica sino una fuerza, energía, dinámica, animación, brío, vigor, pujanza, vivacidad, movimiento... que podemos determinar por sus manifestaciones, pero no podemos asir, precisar más que metafóricamente como un hálito que se expresa funcionalmente. Desde luego, podemos mantener la participación en la vida, prolongarla, cuidarla porque está ligada a un normal funcionamiento orgá-

nico; el daño orgánico pone en peligro la asociación con la vida. La vida circula a través de lo orgánico, pero es cualitativamente diferente de lo orgánico: no ocupa un lugar en el espacio; es inmaterial, inasible.

Sobre la relación entre la vida y la materia, existen tres posiciones:

1. El hilozoismo supone que la vida es una cualidad de la materia. Es una concepción proclive al animismo, sostenida por los filósofos griegos Tales de Mileto y Anaxágoras, entre otros.
2. La organicista, por llamarla de alguna manera. Es la que subyace a la ciencia y al sentido común; supone que la vida es una manifestación de la materia orgánica. Resuelve el problema por la apariencia: vivo es lo que vive; lo orgánico posee vida; pero con esto no se ha pensado la vida sino que se ha sometido a un reduccionismo. Es una concepción tautológica. El problema de esta concepción es que encubre la potencia vital y la hace aparecer como algo obvio, construido, no como el fenómeno extraordinario de gestación de la naturaleza.
3. El vitalismo cósmico. La vida es el fenómeno que transforma la materia orgánica en materia animada. La vida es la fuerza organizativa de la naturaleza. La vida actúa en y desde la materia, le da forma, la organiza y le infunde animación. La vida no tiene autonomía ni acción independientemente de la materia: no actúa desde fuera ni sobre; es una fuerza animadora de la materia. Ocurre lo mismo que con la forma, es una configuración, autodeterminación. En el caso específico de la vida es vigor, fuerza, energía, existencia, ánimo de persistir. La "muerte" es el fin de la animación y el comienzo de la degradación de las formas en materia informe.

Lo más terrible de este universo consiste en que las dos fulguraciones más altas de la naturaleza, la vida y el espíritu dejan un registro en sus manifestaciones objetivas, históricas, pero no en un remanente visual y táctil como la materia. Pero la vida y el espíritu, en tanto inmateriales son perceptibles sólo por sus manifestaciones. Es sabido cómo en filosofía y en ciencia, los sentidos son un testimonio importante pero insuficiente para conocer la realidad.

La vida es: una, natural, inmanente, transmisible, finita-infinita, irreversible, autopoyética, diversificada, autónoma, codificada, asociativa y coligativa.

UNIDAD

Existen hoy y han existido trillones de vivientes de las más diversas especies. No obstante los individuos de cada especie no hacen más que transmitir sexual o asexualmente la vida; la participación en la vida que ellos tienen. La vida es en los individuos, pero los individuos no tienen la vida. La naturaleza es materia, vida y forma, y aunque no son coetáneas, son los elementos primarios de todo lo que existe. La transnaturaleza es el espíritu presente, es decir la aplicación del conocimiento, del gusto estético y de la autorreflexión filosófica al arte, a la cultura y al desarrollo de la civilización.

NATURALIDAD

La vida es una expresión típica de la naturaleza. Aparece y reaparece donde se dan unas condiciones abióticas básicas. La vida es configuradora de formas diversas, cambiantes, que evolucionan; es mediadora entre la materia y la forma, pero no se reduce a ellas. Hay materia sin vida y formas que han sido abandonadas por la vida. La vida es, pues, una inmensa fábrica productora de formas animadas.

INMANENCIA

La cualidad más característica de la vida es la inmanencia; la vida es una corriente circular que se retroalimenta de los productos de la vida; todo lo que ha pertenecido a la vida regresa a ella. Mientras no alteremos radicalmente la fluidez de la corriente de su energía, la vida seguirá su curso ininterrumpido.

TRANSMISIBILIDAD

Los seres vivos están dotados de la capacidad de transmitir la vida a sus descendientes. Hay una fuerza inmanente en los seres vivos que los impulsa a mantener y a perpetuar la vida a través de su descendencia. La vida implica un orden en el cual las más diversas especies vegetales y animales realizan un intenso intercambio alimentario.

FINITUD E INFINITUD

Los vivientes disponen de la vida temporalmente. Perecen los individuos, pero la vida renace y se mantiene mientras las condiciones abióticas lo permitan. La reflexión de Lovelock según la cual los vivientes en el proceso de vida natural han modificado favorablemente las condiciones para el mantenimiento y la expansión de la vida[2], resulta muy interesante. De todas maneras la energía solar, en el caso de la tierra y algunas condiciones abióticas acompañaron la aparición de la vida biológica en este planeta. La continuidad de la vida depende del mantenimiento de esas condiciones.

IRREVERSIBILIDAD

La vida en los individuos es un transcurso temporal de acuerdo con el tiempo cronológico. No existe ninguna posibilidad de revertir el proceso vital para anteceder o repetir lo vivido. La vida en tanto conciencia implica la capacidad de transmitir experiencias y conocimientos; en tanto vida animal comporta la posibilidad de que los individuos transmitan innovaciones genéticas que mejoren las condiciones de supervivencia.

---

2 James Lovelock, "Gaia. Un modelo para la dinámica planetaria y celular", en *Gaia, Implicaciones de la nueva biología,* Barcelona, Editorial Kairós, 1995, pp. 81 y ss.

AUTOPOYESIS

Es el carácter de autoproducción que caracteriza la vida. Este carácter tipificador ha sido propuesto por los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela. La *autopoyesis* se manifiesta en el contraflujo de energía y en el metabolismo. La vida no es un hecho vivo en proceso de automantenimiento. La vida tiene que autoproducirse permanentemente, o de lo contrario perece antes de tiempo por la entropía.

DIVERSIDAD

La vida es un sistema complejo, rico, que se ramifica en múltiples variedades y especies, de acuerdo con los mecanismos de mutación que estudia la teoría de la evolución y las leyes de la herencia, tanto en la genética clásica como en la contemporánea. La vida se expande, se diferencia en un sinnúmero de especies que provienen todas de un tronco común; es una unidad que se diversifica.

AUTONOMÍA

La vida se proyecta en una individuación gigantesca. Cada uno de los individuos participa de ella, pero esa participación la percibe y la ejerce autónomamente. Para cada individuo de cualquier especie la vida es su vida.

CODIFICACIÓN

La genética actual ha descifrado en todas las especies un código genético que rige la transmisión por herencia de los caracteres básicos de una especie y también las mutaciones genéticas que se producen en algunos individuos. Esto ha permitido el desarrollo de la ingeniería genética, que no sólo posibilita prevenir las enfermedades genéticas, sino realizar una selección artificial mucho más consistente y sistemática que la utilizada hasta ahora por los granjeros de selección de los sementales y las hembras más adecuadas para mejorar la especie. Por último, la clonación permite una copia genética idéntica para reproducir los mejores ejemplares.

ASOCIATIVIDAD

El carácter asociativo de la vida cósmica y biológica ha sido desarrollado por Lynn Margulis y James Lovelock, dos grandes científicos y teóricos de la ciencia; norteamericana, la primera y británico, el segundo. Lynn Margulis plantea en su libro, *¿Qué es la vida?* lo que podemos llamar el carácter asociativo de los seres vivos. Ella sostiene:

> Una respuesta legítima a la cuestión "¿qué es la vida?" es bacterias. Cualquier organismo, o es en sí mismo una bacteria, o desciende por una u otra vía de una bacteria o, más probablemente, es un consorcio de varias clases de

bacterias. Ellas fueron las primeras pobladoras del planeta y nunca han renunciado a su dominio. Quizá sean las formas de vida más pequeñas, pero han dado pasos de gigante en la evolución. Las bacterias han inventado incluso la pluricelularidad [...] Algunos linajes bacterianos evolucionaron y dieron lugar a muchas clases diferentes de organismos, incluidos nosotros[3].

COLIGATIVIDAD

Por su parte, Lovelock trata el aspecto coligativo de la vida. Al respecto, señala:

> Los físicos dicen que temperatura y presión son propiedades coligativas de un número suficiente de moléculas. Todos los conjuntos de cosas vivas presentan propiedades no esperadas desde el punto de vista de un solo elemento vivo. Nosotros, y algunos otros animales, mantenemos una temperatura constante cualquiera que sea la temperatura de nuestro alrededor. Este hecho nunca hubiera podido ser observado a partir de la consideración de una sola célula de un cuerpo humano. La tendencia a la constancia fue observada por primera vez por el fisiólogo francés Claude Bernard en el siglo XIX. Su sucesor americano de este siglo, Walter Cannon, la llamó homeostasis, o sabiduría del cuerpo. La homeostasis es una propiedad coligativa del cuerpo[4].

LA VIDA

A la tesis aristotélica de la ontología basada en materia-forma; cuerpo-alma; materia-espíritu le faltaba algo: la mediación, el gozne que une la materia extensa con la forma específica (corporalidad) y además con la mente, en el caso del hombre; respecto de las demás formas vivas, lo que une materia y forma, lo que va de la potencia al acto, en términos de Aristóteles.

La división diádica de materia-forma ha sido instrumentalizada en las concepciones filosóficas de una manera unilateral: materialismo e idealismo. El materialismo se basa en el primado óntico de la materia, en tanto que el idealismo toma la forma, el espíritu o los productos de la subjetividad como más valiosos o prevalentes.

El vitalismo cósmico es una concepción triádica: materia-ánimo vital-forma. De esta manera el centro ya no es la materia o el pensamiento como conceptos alternativamente prevalecientes, sino materia y pensamiento en torno a la vida, que aparece ahora como el concepto central del universo y como concepto mediador de materia y forma.

Desde luego se da un concepto derivado de vida aplicado a los vivientes. La vida, entonces, será entendida como un decurso vital, el periplo de una existencia desde el nacimiento hasta la "muerte". El concepto filosófico de vida

---

3 Lynn Margulis y Dorion Sagan, *¿Qué es la vida?,* Barcelona, Tusquets, 1996, pp. 69-71.

4 James Lovelock, *Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro* planeta *vivo,* Barcelona, Tusquets, 1995. p. 32.

nos enseña que en el universo no existe la muerte, la vida es esa fuerza generadora de ánimo vital, que fulgura, se apaga y se renueva. Sólo desde un viviente específico tiene sentido hablar de "muerte". El universo no contiene la muerte sino la vivificación, la renovación, la transformación, el intercambio de Substancia entre las formas vivas y la materia orgánica informe, que si bien no es viva en sí misma es potencialmente productora de vida en cuanto posibilita su germinación y nutre y fortalece la vida existente. El hecho de que unos entes vivientes se nutran de otros entes vivientes: los animales de las plantas y de otros animales; las plantas de los animales (caso de las plantas insectívoras), de otras plantas (parasitismo) y por supuesto del suelo; el hombre de las plantas y los animales, a los que transforma metabólicamente en sangre, en músculos, en actividad muscular e incluso en "inteligencia", es decir, en actividad psíquica superior, demuestra que la "substancia" es la misma para todos los vivientes, para usar la vieja categoría aristotélico-spinozista, la cual posee adherencias metafísicas, pero tiene la ventaja de poseer un estatus determinado en la historia del pensamiento; incluso se puede ir mucho más lejos: las condiciones abióticas, el aire, la tierra, el agua, etc., entran en ese remolino de la vida, son sustento, posibilidad, condicionante e incluso integrantes de la "máquina" que produce y reproduce la vida. Aunque la ciencia no haya logrado esclarecer muy bien el paso de la materia inorgánica a la materia orgánica en la biopoiesis, desde el punto de vista de la vida ambas interactúan en ese proceso de la vitalización.

No existe sólo una dimensión biológico-corporal de la vida; se da también una dimensión socio-cultural; esta forma de la vida, si bien está articulada con la primera, sin la cual no puede concebirse, tiene una autonomía y un desarrollo que tipifican la humanidad en el hombre. La socialidad no forma unidad con la vida natural. El hombre es *prima facie* un ente de la naturaleza, un ente que ha llegado por evolución a un estadio determinado de su ser. En un determinado momento el hombre ha dado un salto, el más considerable de su prehistoria, de la naturaleza a la transnaturaleza. No ha dejado de ser naturaleza, pero ha enriquecido considerablemente su ser. Ahora no se limita a cumplir el orden del cosmos que lleva inscrito en sus genes, sino que ha dado el salto a la transnaturaleza, es decir a crear su propio proyecto; no es en ningún sentido una continuación de su ser natural sino una ruptura y un comienzo: su ser biológico y su ser cultural tendrán ahora que coexistir en un mismo ente, no de una forma simple y complementaria, sino de una forma contradictoria. El hombre sólo se humaniza desnaturalizándose y se naturaliza deshumanizándose. El proyecto que el hombre ha creado en una escala histórica es la civilización y dentro de ella o en sus contornos, como expresión de esa proyección de la humanidad florecen los proyectos teleológicos de los individuos o simplemente las prácticas sociales de los individuos que no son capaces de realizar proyectos de vida. Esa contradictoriedad entre la naturalidad y la socialidad del hombre no se resuelve nunca. Mi propia tesis es que las verdaderas contradicciones no se resuelven nunca. De ahí la necesidad de conciliarlas, pero una conciliación que tiene un carácter temporal y parcial. Así el hombre es un ente contradictorio natural-transnatural que tiene en cada momento, en una escala histórica, necesidad

de hacer reajustes a su proyecto de civilización para mantener el equilibrio y evitar el colapso a que lo conduciría el desarrollo unilateral en uno u otro sentido.

Existen varias maneras de concebir la vida: en un sentido restringido es la existencia de un individuo de los géneros vegetal, animal, mónera, protista u hongo que pugna por mantenerse en su ser; en un sentido cultural es el desarrollo de una existencia humana en un medio social determinado, a partir de unas condiciones específicas que afectan a ese individuo; en sentido filosófico es una tendencia dinámica de la naturaleza que tiende a generar formas de animación finitas, mediante el concurso de formas, materia y ánimo vital.

Hay necesidad de mostrar la centralidad del concepto polivalente de vida, que es producción de formas; una energía soterrada que anima la materia y en su forma más alta genera espiritualidad. La vida es creación de energía, de movimiento; es infinitud, pero que se expresa animando los diversos entes finitos; la vida permanece, pero los individuos sucumben; la vida es una fuerza infinita que está en una perpetua búsqueda de formas; es potencia, diversidad, variedad; brota en donde las condiciones abióticas posibilitan que florezca el germen vital. Vivimos en un mundo capaz de crear formas vivas, sólo porque existe la vida como potencialidad. Las formas de vida se generan a través de las especies: es necesario considerar las modificaciones en los caracteres de los individuos que llegan a constituir variaciones dentro de las especies e incluso especies nuevas.

Hay necesidad de concebir la vida no sólo como el conjunto de formas vivas sino como el vitalismo cósmico, esa fuerza capaz de engendrar vida. Vivimos en un mundo que posee materia, forma-espíritu y ánimo vital.

La interpretación de la política, del poder, de la democracia, de la justicia, de la ética, del arte, de la ciencia, del bienestar... debe hacerse a partir del concepto de vida. Colocar la cultura en la perspectiva de la vida significa que unos valores vitalistas ayudan a perfilar e interpretar la vida social. Esto es importante para abrir paso a una cultura ambiental. La ecología si bien es necesaria e importante, es muy pobre desde el punto de vista filosófico; en cambio el ambientalismo no puede ser una actividad marginal, tiene que traducirse en una forma de vida, en una conducta social. La vida es el centro que irradia sentido a todas las aldeas; es una "substancia" infinita que se esparce en billones de formas diversas que se renuevan, que tienen la capacidad de transmutar su ser. La substancia de Spinoza es una, infinita y eterna, la cual produce la vida y el espíritu por accidente. Esta mirada filosófica desde lo infinito y eterno jugó un papel muy importante en la física moderna, en la negación del tiempo[5], y desde luego en todo el pensamiento de la Modernidad. No obstante, esa imagen metafísica no sirve para pensar el mundo de hoy. La filosofía actual, si bien no es una mera introducción epistemológica a la ciencia, como piensa el positivismo, tiene que seguir la aplicación de los paradigmas de la ciencia (sin olvidar los conocimientos específicos cuando estén implicados en el análisis) como principios reguladores de la reflexión. La reflexión no es un mero comentario de la ciencia, pero sí exige tener los

5 *Véase* más adelante en el capítulo III el apartado titulado "El orden que sale del caos: Ilya Prigogine".

conocimientos científicos como principios tutelares, en lo determinable teóricamente, pero la filosofía no sólo circunda el campo de la ciencia sino también el de la ética, la estética, la política, etc., y sobre todo, explora los posibles tanto para construir el sentido de una época como para otear posibilidades de coherencia del pensamiento. Ese perfil de la filosofía tiene que adecuarse gradualmente a los lineamientos científicos. Es el caso de la categoría de substancia que sólo puede usarse en este momento para entender históricamente una perspectiva de conocimiento.

Si existe un planeta vivo, como piensa Lovelock, la vida es una potencia cósmica; pero no sólo por eso: la vida in-forma, crea formas y las echa a rodar por el mundo. La vida no se encierra sólo en las distintas formas específicas; es animación, creación e innovación de formas; la vida es como la materia y el espíritu, las tres formas interrelacionadas básicas del universo. Podemos generar vida a partir de la vida existente, ilustrar el espíritu, potenciarlo, modificar las especies, prolongar la existencia de los vivientes, pero muy difícilmente crear vida. No se ha dado creación de la vida. La vida es.

Vivimos en un universo que autogenera, conserva y transforma la materia, conserva y diversifica las formas vivas, desarrolla y potencia el espíritu; éstas son las formas primarias e irreductibles, pero el espíritu es devenido históricamente. Se da por sentada la preexistencia de la materia; la vida se supone comenzó a generar formas mucho tiempo después, y el espíritu devino sólo a partir de la evolución del hombre; pero tanto la vida como el espíritu deben presuponerse fuerzas primarias preexistentes, la primera, implícita en la naturaleza, la segunda, producida por la transnaturaleza. La vida no se ha podido producir sino que es un presupuesto en sentido absoluto, pero el pensamiento ha sido generado por el hombre a partir del lenguaje.

La materia, la vida y el espíritu son las fuerzas tutelares de este universo, son fuerzas colosales que nos contienen, nos descifran, nos mueven, nos expresan, nos alientan, nos proyectan, nos echan a rodar durante algún tiempo y después nos convocan a la materia silente y nos incorporan a otras formas vivas.

La vida es un fuego que anima, conturba; frágil y tenue en las formas finitas; persistente, penetrante en tanto substancia "infinita". La vida informa, tiene una capacidad infinita de construir formas; es un aliento persistente de nuestra esfera terrestre y probablemente de muchos otros cuerpos estelares: el ente vivo que se desintegra no pierde la vida, pasa de su papel de naturaleza naturada (la finitud) a naturaleza naturante (infinitud).

La vida es un aliento que se esparce por todas las grietas, en lo abismal y recóndito, es como un río infinito capaz de crear y transformar formas vivientes en todas partes; es un aliento tenue y febril, en tanto forma específica, que navega en oleadas, que anima, se retira y vuelve siempre a animar otras formas en otra especie; es un gran laboratorio en el cual la materia pierde su informalidad, su vastedad anónima y toma una forma específica. La desintegración de las formas es la recuperación de la infinitud informe. La configuración y desintegración de las formas es el baile infinito de la naturaleza. La vida es un gigantesco dinosaurio que devora formas vivas, las deglute y las pare como otras formas vivas. Esa revitalización-desvitalización es un in-

menso caldero que debe mantener un equilibrio cósmico. La vida es la condición de posibilidad de un canto largo, de un sueño, de una risa, de una carrera devoradora, mítica, cruel y riente; majestuosa y estúpida; una fulguración a la cual nos apegamos para evitar lo inevitable, dejar de ser lo animado, lo vivo, el sujeto y volver a ser la anónima y silente materia inanimada. Es el abismo de todo lo viviente, el vórtice por donde se precipitan todos los vivientes; pero la vida no puede morir con las formas; la vida puede morir sólo en el colapso abisal de una catástrofe cósmica. La vida es ese canto infinito, renovado del cual escapan los arpegios, notas que vibran antes que la canción termine y todas las notas se silencien; pero siempre habrá otra canción si no dañamos los instrumentos ni la orquesta.

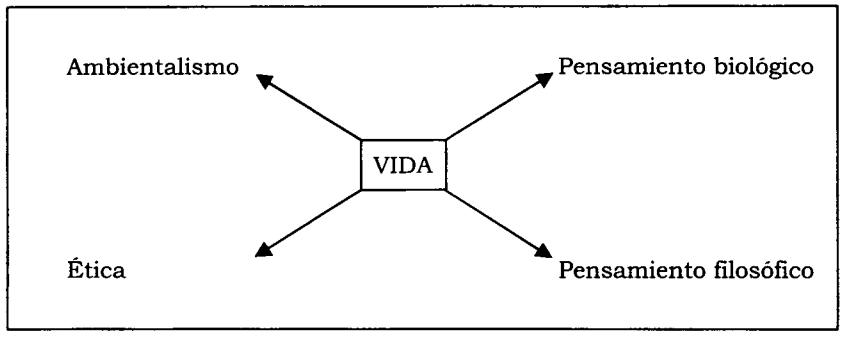
La vida como estrategia de pensamiento y acción es razón; como experiencia vital es no-razón; la destrucción de la vida más allá de su utilización programada es irracional. De ahí la complejidad para la filosofía de entender y regular normativamente una forma lúcida, creativa y gratificante. La vida es por esto, reflexión y sensibilidad; conciencia y sensualidad; organización telética y satisfacción pulsional. Un equilibrio que toma una forma ético-política.

No existen jerarquías en la naturaleza. En tanto biótica todos los entes son necesarios y juegan un papel determinado. Cualquier calificación que podamos hacer acerca de la importancia de un ente unicelular, de un insecto, de una bacteria, de un vertebrado, de un mamífero, de un cactus, de un árbol centenario, del hombre mismo en tanto ente biológico no deja de ser un juicio de valor eminentemente discutible. La naturaleza es un sistema enormemente complejo en el cual todo está relacionado con todo. Todos los entes son piezas de una máquina que cumplen un papel en su funcionamiento. El hombre mismo en tanto ente biológico pertenece a la escala zoológica y no tiene ningún privilegio frente a las demás especies. La diferencia radical del hombre con las demás especies, su privilegio, si se quiere, no proviene de la naturaleza sino de la transnaturaleza, de su ser social, ético, cultural, político... Su condición excepcional no es antropológica sino ético-social, es su pertenencia a dos mundos, uno de ellos (la transnaturaleza) que consiste en servirse del otro (la naturaleza) para cumplir tareas causales y teleológicas (la buena teleología). En la interrelación del mundo de la cultura y el mundo natural se encierra la estrategia fundamental de nuestra civilización: la delimitación de vida y producción, de supervivencia y transformación, de orden natural y acción humana. Uno de los postulados fundamentales del vitalismo cósmico es que no tenemos la vida, participamos de la vida. La vida es inconmensurable, una, por esa razón no existe la muerte. La naturaleza es la fábrica de la vida. Lo que algunos llaman muerte no es más que el proceso de transformación de las formas vivas.

El concepto central de Kant es el del individuo autónomo; el de Hegel, la totalidad dialéctica; el de Marx, el trabajo alienado; el de Freud el inconsciente; el de Spinoza, el hombre ético; el de Nietzsche, la voluntad de poder. ¿Por qué coloco la vida como valor central filosóficamente?

La vida ha llegado a ser el valor más importante por varias razones:

1. La decadencia de la ideología religiosa que nos sitúa ante el problema de dar sentido a la vida.
2. La crisis de la política que nos obliga a reconstruir la relación individuo-sociedad.
3. Los riesgos éticos de la ingeniería genética.



4. La destrucción del ambiente por la superpoblación y el desarrollo científico- tecnológico.
5. En ninguna otra época ha sido tan crucial la relación entre naturaleza y transnaturaleza.

No existe un concepto unívoco de vida; ésta debe buscarse, de conformidad con el vitalismo cósmico, por lo menos en tres ámbitos:

EL COSMOS

La vida en el Cosmos es una fuerza animadora que no se ha descifrado; es la que permite que a partir de la materia inerte, dadas determinadas condiciones abióticas, surja una energía individualizada finita, que pugna por permanecer en el ser. La vida, entonces, es un hálito cósmico que no debe determinarse por los vivientes sino como capacidad vivificante; como fuerza configuradora del ánimo vital. La vida debe considerarse como un factor originario, *natura naturans*, al lado de la naturaleza inerte materia y de la forma (configuración de los cuerpos, excluyendo la espiritualidad creada por el hombre a través del uso del lenguaje y de su creatividad y producción). De acá nos resulta una concepción triádica, que se aparta de la concepción diádica aristotélico-cartesiano-spinozista de materia-forma, alma-cuerpo o mente-cuerpo. Esta concepción permite superar la opción clásica unilateral entre materialismo e idealismo. El materialismo es incapaz de explicar la vida y el espíritu y el idealismo carecen de competencia para explicar la materia y la vida. El vitalismo cósmico no es reduccionista: no explica la materia por la vida, ni ésta por aquélla; tampoco explica el espíritu por la materia, ni ésta por aquél. Para el vitalismo cósmico vida, materia y forma (configuración) son tres principios originales, no en el sentido que hubieran surgido al mismo tiempo, sino en el sentido de inderivables, los tres se complementan y ope-

ran en distintas instancias. Lo que crea confusión e interpretaciones erróneas es que no obstante ser diferentes conforman una unidad inescindible en los vivientes.

a) En el animal hay materia (músculos, huesos, etc.); forma (configuración determinada que permite establecer su identidad e igualmente hábitos e instintos, toda la capacidad etológica que pueda precisarse) y vida (en tanto permanece en su ánimo vital); pero no se puede separar la materia de la forma en tanto permanezca vivo; esto sólo ocurre en la degradación orgánica en la cual vuelve a convertirse en materia orgánica a disposición de la vida, es decir, en disposición de nutrir otras formas vivas. La vida (el principio vital) es el enlace entre la materia y la forma en un viviente específico.
b) En el hombre hay materia igual que en las demás especies; forma, que adquiere en el hombre una dimensión *sui generis*, es configuración de su cuerpo pero es también espíritu o pensamiento, una cualidad devenida, que le va a permitir al hombre trascender la soberanía de la naturaleza para organizar su propio proyecto vital, la civilización, pero sin abandonar la naturaleza. Por esta razón el hombre es natural-transnatural; y vida (en cuanto permanece su aliento vital). En el hombre la vida es el lazo entre materia y forma, de la misma manera que en los animales. En las plantas hay materia, forma y ánimo vital de manera similar a la que se da en los animales. El concepto cósmico de la vida es fundamental desde el punto de vista filosófico.

LA BIOLOGÍA

El concepto biológico de vida se fija a partir de los vivientes. La biótica (fauna y flora) permite formular un concepto de vida coherente y comprensivo de las particularidades de todos los entes vivos. James Lovelock afirma en *Las edades de Gaia*: "Detestan admitirlo, pero los estudiosos de la vida, sean los naturalistas del siglo XIX o los biólogos del siglo XX, no pueden explicar lo que es la vida en términos científicos"[6]. No obstante, éste no puede ser obstáculo para aproximarse al concepto biológico de vida, el cual tiene implicaciones de primer orden para el pensamiento ecológico y ambiental. Para el físico Erwin Schrödinger, la vida es un movimiento ordenado y persistente[7]. La muerte o cesación de la vida es descrita del siguiente modo: "Se ha alcanzado un estado permanente, en el cual no ocurre suceso observable alguno. El físico llama a esto estado de equilibrio termodinámico, o de máxima entropía"[8].

---

6 James Lovelock, *Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro* planeta *vivo, op. cit.*, p. 29.
7 Schrödinger no lo expresa así textualmente, pero me parece que de esta manera podemos resumir sus consideraciones sobre el tema.
8 Erwin Schrödinger, *¿Qué es la vida?*, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 110.

La vida se resiste a caer en ese "equilibrio" que comporta la degradación orgánica. La vida es activa. ¿Cómo busca la vida escapar a ese "equilibrio" paralizante? "La contestación obvia es: comiendo, bebiendo, respirando, fotosintetizando, etcétera. El término Técnico que engloba todo eso es metabolismo"[9]. El metabolismo es, según esto, una expresión típica de las funciones vitales. Este discurso biológico lleva a pensar que la vida es precaria, no es un "equilibrio", lo cual comportaría una estabilidad, sino más bien un "desequilibrio", lo cual implica por parte de todos los seres vivos una "actividad", sin la cual la vida ingresa al "equilibrio" silente de la materia orgánica. Schrödinger afirma más adelante:

> Todo lo que pasa en la Naturaleza, significa un aumento de la entropía de aquella parte del mundo donde ocurre. Por lo tanto, un organismo vivo aumentaría continuamente su entropía o, como también puede decirse, produce entropía positiva —y por ello, tiende a aproximarse al peligroso estado de entropía máxima que es la muerte— sólo puede mantenerse lejos de ella, es decir, vivo, extrayendo continuamente entropía negativa de su medio ambiente, lo cual es algo muy positivo, como enseguida veremos. De lo que un organismo se alimenta, es de entropía negativa. O, para expresarlo menos paradójicamente, el punto esencial del metabolismo es aquél en el que el organismo consigue librarse a sí mismo de toda la entropía que no puede dejar de producir mientras está vivo[10].

LA TRANSNATURALEZA

Cuando hablamos del hombre, la vida biológica no puede ser más que una abstracción. El hombre es natural y transnatural. En el proceso para devenir hombre, el homínido generó una conciencia que le permitió con el transcurso del tiempo desarrollar su propio proyecto humano alternativo al programa de la naturaleza. Esto nos conduce al tercer concepto de vida, al que llamaremos psicosocial. El hombre es el único ser que escapa a la soberanía de la naturaleza sin dejar de ser natural. Se mueve entonces en dos campos: la naturaleza y la transnaturaleza. La transnaturaleza es un más allá de la naturaleza; se construye en la medida en que el hombre se coloca frente a la naturaleza, la asume críticamente, la torna objeto de su acción teleológica; quiere con su mente y su cuerpo transformar la naturaleza para su disfrute y para edificar su proyecto transnatural, la civilización y los proyectos teleológicos de los individuos, sus proyectos de vida. El lenguaje y la cultura juegan un papel capital en el pensamiento, origen de la ruptura naturaleza pura frente a naturaleza-transnaturaleza. El pensamiento es percepción, ideación, sensibilidad, aprendizaje, conceptualización, reformulación, utopía y recreación de la realidad. El pensamiento y su expresión a través del lenguaje permitieron que el hombre nunca más fuera naturaleza pura; el hombre planteó su carácter humano como una huella indeleble en la piel de la naturaleza; se desdobló en cuerpo y

---

9 *Ibíd.*, p.111.
10 *Ibíd.*, pp. 111-112.

espíritu, no como un dualismo sino como una unidad que tiene dos facetas interactuantes. El espíritu devenido a partir de una conciencia incipiente sobre su identidad y sobre el mundo a su alrededor. Esa corporoespiritualidad es fundadora del mundo humano como un mundo alternativo e interactivo con la naturaleza. El hombre devino así un ser de frontera, parado sobre la más grande cicatriz que se le ha hecho a Gaia; un ente que ha hecho del tiempo una dimensión de su vida, en tanto que los animales sólo se mueven en el espacio; un ente que ha hecho de la naturaleza, sin salirse de ella, el escenario de sus designios. El hombre del siglo XX se encontró ante dos soberanías en lucha feroz por su reconocimiento, la soberanía de la naturaleza y la soberanía de la transnaturaleza. El vitalismo cósmico es el puente que delimita las soberanías evitando la confrontación. Son dos fuerzas que confluyen en un mismo campo y que sólo pueden vivir respetándose, interactuando armónicamente.

El hombre es uno, pero tiene dos facetas distintas, cuerpo y mente, dos facetas que interactúan y se complementan. Sin embargo no se puede cometer la tontería de plantear la naturaleza como sensualidad y la transnaturaleza como lucidez. La naturaleza es la vida biológica comprendido un desarrollo incipiente de la conciencia; la transnaturaleza es el desarrollo de la vida psicosocial construida sobre y en torno a la naturaleza, cuando el lenguaje, el pensamiento y la cultura rebasaron la simple inmersión del *homo* en la Naturaleza como actividad vital. La reconstrucción de la dialéctica que formulo, consiste en que se da un desdoblamiento de la unidad en dos polos, naturaleza (cuerpo y extensión) y transnaturaleza (espíritu en tanto pensamiento y proyección en la historia como civilización), que permanecen siempre en tensión en distintos momentos. Las contradicciones no se resuelven nunca, pero tienen que ser conciliadas. El vitalismo cósmico, vitalambientalismo o vitalhumanismo es precisamente el proyecto filosófico de conciliar la contradicción naturaleza-transnaturaleza.

La vida psicosocial es una dimensión de la vida humana que se realiza en la interrelación e intercomunicación sociales. Representa la forma típica humana de asociarse para posibilitar un proyecto propio. La asociación permite la comunicación y un desarrollo psicológico que incrementan la cultura y en su forma más alta el espíritu. El espíritu es la forma reflexionada, lúcida y creadora que se forma dentro de la socialidad y que coloca su impronta en las producciones de la cultura intelectual y artística. La vida psicosocial es un ámbito nuevo para el hombre, no es una prolongación de su ser biológico. El hombre fue desarrollando su razón y su no-razón; su discurso del orden intelectivo organizador y su discurso previsor del deseo y de la realización pulsional. Los dos no constituyen dos discursos completamente separados; aunque la moralidad de la civilización y las exigencias culturales a veces conducen a una separación tajante. El segundo precede al primero cuando se trata de una empresa humana que compromete las fuerzas anímicas del individuo. En las distintas actividades humanas se alternan en la configuración concreta; en unas actividades (ciencia, tecnología, etc.) es más importante el primero; en otras (arte, filosofía) el segundo. No debemos olvidar que los dos discursos construyen y expresen la arquitectura de la vida humana en un tejido abigarrado. La pulsional no sólo mueve la sensualidad

sino también la parte intelectual y creadora. Cuando el hombre (la civilización) ha avanzado en este proyecto, el mundo biológico le aparece apenas como un substrato, una condición de posibilidad; el hombre entonces ha puesto su brújula no en la naturaleza, aunque siempre interactúa con ella, sino en los lineamientos de su proyecto, la filosofía, la ciencia, la tecnología, el trabajo, la eticidad, la institucionalidad, la creatividad... La transnaturaleza es una línea paralela a la naturaleza que depende de ella para que la alimente biológicamente y le proporcione sustento; pero la transnaturaleza, en la medida en que el hombre se enseñorea de su proyecto propio y lo enfrenta al programa biológico, olvida que como ser biológico debe respetar el flujo de ese universo interconectado de la vida. La cultura autonomiza el mundo del hombre por los fines, por los proyectos, pero cuando se enfrentan irracionalmente como resultado de una voracidad torpe, puede resultar dañada la naturaleza y de contera el mundo del hombre; porque una sociedad sana depende de una naturaleza sana; pero sólo una sociedad sana en la cual se han eliminado la miseria, la brutalidad y la discriminación, puede mantener una naturaleza en su plenitud de vida.

LA PULSIÓN DE VIDA Y LA PRODUCCIÓN DE LA CONCIENCIA DE VIDA

La pulsión de vida es mi percepción de estar vivo, de sentirme animado por una fuerza cósmica, de mis deseos de proyectar y de usar toda la potencialidad que me permite la vida. La vida se comunica con la vida, todo lo que vitaliza y fortalece en mí o fuera de mí es bien recibido. No hago ostentación de mi vida, la dosifico; hago un proyecto para mantenerla en armonía con la vida. Si la vida es una sola, estar vivo es una militancia, es estar activo, participar de un orden cósmico, que no da ningún sentido a mi vida en tanto vida social, sino sólo me vivifica como naturaleza para que mantenga la dinámica de ese orden. No obstante, pertenezco a la especie hombre, una especie que no puede identificarse sin más con la naturaleza; que la ha trascendido para posibilitar su propio proyecto cósmico; ese proyecto en una escala histórica es la civilización, pero implica también millones de proyectos que representan la realización, o por lo menos la proyección teleológica de los individuos.

La pulsión de vivir es universal, la tienen no sólo los animales sino las plantas. Vivir es luchar por usar la vida, por conservarla, potenciarla y reproducirla. Hasta ahí es una ley universal. En cuanto hombre yo tengo demás conciencia de vida. Ésta es una conciencia específica humana, asume la pulsión de vivir pero la articula contradictoriamente con proyectos sociales o culturales. El hombre es una proyección de la naturaleza, pero a su vez es creador de su propio proyecto de vida, lo que no ocurre con los animales. He ahí la expresión de la contradictoriedad. A la conciencia de vida como creadora de un proyecto de vida se le plantea el imperativo ético y ambientalista de establecer el puente con la pulsión de vida. Es ese un puente que comunica la naturaleza con la transnaturaleza, la vida con la proyección social de la vida, la pulsión de vida con la conciencia de vida.

La conciencia de vida admite por lo menos tres grados:

1. Es la situación de quienes ignoran la contradicción. Con una actitud acrítica, sin proyecto de vida, pero oscilando con las circunstancias, anteponen su necesidad de subsistencia a su pulsión de vida. Como resultado pueden dañar la naturaleza además de substraerse a un goce de la vida.
2. Es la posición de quienes tienen una conciencia vaga de los dos planos, pulsión de vida y conciencia de vida. Si bien tienen deseos, ambiciones y ánimo de disfrute, no logran crear un puente para una realización plena de la vida.
3. El vitalismo cósmico tiene conciencia de la contradicción: crea el puente que permite un tránsito fluido desde la pulsión de vida hacia la conciencia de vida y de ésta a aquélla. Goza de la vida exaltándola, no destruyéndola; afirmándola, potenciándola: la vida como una unidad; pero realiza su proyecto de vida de carácter social o cultural; intelectual, artesanal o artístico con toda la fuerza de la vida, de la participación en ella. Sabe que la civilización transforma la naturaleza, pero se preocupa por los límites para evitar que esa acción perturbe la vida. El hombre no puede desarrollar la cultura y la civilización sin transformar la naturaleza, pero no puede atrofiar su capacidad de reproducir las formas vivas porque en tanto lo haga sobrevendrá la catástrofe.

III

ÁMBITO DE REFLEXIÓN SOBRE LA VIDA. SIETE FORMAS DE ENTENDER LA NATURALEZA

LA ARMONÍA PREESTABLECIDA DE LEIBNIZ

G. W. Leibniz, filósofo alemán de fines del siglo XVII y comienzos del XVIII, vivió en una época en la cual se erigió la ciencia natural y se realizó un avance sin precedentes en el conocimiento de la naturaleza y en el método adecuado para su comprensión y explicación. Cronológicamente es un pensador moderno; pero en vez de enfilar en la avanzada del pensamiento, lidera filosóficamente la resistencia contra el pensamiento novedoso sobre la naturaleza, de Galileo, Descartes, Spinoza, Bacon, Newton, Locke, etc. Leibniz tiene un pie en el pensamiento moderno y otro en la escolástica medioeval. Se atrinchera en la vieja metafísica con el fin de defender la religión, supuestamente con las armas de la razón. No obstante que Guillermo de Ockham, Erasmo, Descartes y Spinoza, entre otros, habían declarado que la razón debe aplicarse a la ciencia y la filosofía; la fe a las creencias.

En su juventud Leibniz se inició en el atomismo y a partir de él desarrolló su propio sistema: la monadología. Lo que fue un sistema materialista consecuente (el atomismo) devino un espiritualismo paradójico. Existe un orden perfecto de la naturaleza. Vivimos en el mejor de los mundos posibles. Es una visión contemplativa, en la cual todo está previsto, regulado. No se da nada caprichoso. Es una regularidad de la naturaleza, en la cual no se produce ningún suceso extraordinario ni irregular. Es una reacción contra la concepción mecanicista de Descartes, quien desterró a Dios y creó el mecanicismo. Leibniz ideó un universo puramente espiritual, en el cual la materia se esfuma y se da una naturaleza metafórica de la divinidad. La naturaleza de Leibniz es una geometría (a pesar de que sólo tiene para él un carácter metafísico) trazada desde un centro —la Mónada Dios— hacia la periferia, propiamente la naturaleza. Esa geometría articula todas las Mónadas o substancias simples, de las cuales se componen todos los seres vivos. Es una visión desde arriba, no sólo por su coherencia sino porque el centro (la divinidad) irradia todo el sistema de la naturaleza. Es un sistema perfecto; no es susceptible de mejorar en ningún sentido. Pese a ser la visión de un hombre de fines del siglo XVII y comienzos del XVIII, tiene un carácter medioeval. Desarrollo de la mala teleología, sólo acierta a ver en el mundo natural las huellas de la divinidad. Su visión es un pluralismo ontológico de las substancias, pero que en su ceguera para todo lo que esté situado más acá de la metafísica, ignora el universo físico en su legalidad genuina. Para resol-

ver el problema teológico de las almas sin cuerpos, mantiene que las substancias son creadas, por lo cual no son producto de la naturaleza, no se destruyen, no mueren. Los entes finitos se convierten en su sistema en infinitos y eternos. Cada hombre, cada animal es una imagen fiel de Dios. En tanto que el siglo XVII determinó definitivamente una mirada limpia sobre la naturaleza, sin anteojeras, por lo cual pudo superar la teleología cósmica, Leibniz restaura una visión metafísica, que sólo ve problemas teológicos donde sólo hay naturaleza.

El universo es el campo de juego de las substancias individuales, inmateriales, simples y eternas, llamadas Mónadas o Entelequias[1]. Lo único externo que nos afecta es Dios. La extensión en la cual Descartes fundaba el carácter mecanicista de su sistema no existe. La Mónada es inespacial y los cuerpos compuestos de Mónadas tienen ese mismo carácter[2]. Las Mónadas no tienen ventanas, por eso en estricto rigor no se comunican. Se trata de un pluralismo ontológico y óntico de las substancias. Cada Mónada tiene un principio interno que Leibniz llama la percepción cuando percibe del exterior y apercepción, cuando tiene conciencia de su estado interno. La comunicación de las Mónadas, es porque unas actúan como causas de los cambios de las otras, por efecto de la armonía. Dios viene a ser el único sistema de comunicación de todas las Mónadas, un sistema universal de átomos espirituales. Es un sistema jerárquico estructurado de substancias inmateriales y eternas (léase un individuo humano, una planta, un animal) presidido por una Mónada que es Dios, creador de todas las demás Mónadas. Éstas no encuentran más causalidad externa que Dios[3]. Él ha preestablecido la armonía para que todos vibren al unísono. Vivimos en el mejor mundo posible. Nada se puede mejorar, porque una substancia compuesta, un individuo humano no puede modificar el orden eterno del universo. Esto tiene lógica. El problema consiste en que el hombre queda preso en unos lazos ultramundanos. Los espíritus en tanto causas finales llevan impreso su destino. Creo que de ahí se desprende la base de la Teodicea: cada cual merece lo que le sucede. El bien es de Dios y el mal de los hombres.

El mundo natural es fenoménico, es apariencial. Las causas finales de los espíritus y las causas eficientes de los cuerpos se armonizan para cumplir el orden cósmico. El mundo natural es un juego de la divinidad, pero un juego en el que no hay capricho. Dios no juega a los dados, como decía Einstein. Todo es regular, previsible, calculable. Todo está bien. Nada se puede modificar conscientemente. Sólo se contempla el cambio inmanente previsto en las Mónadas. En este punto podemos comprender por qué una visión teológica del mundo niega al hombre y su potencialidad. Por eso el humanismo al afirmar radicalmente la potencialidad humana, entra en contradicción con esta visión espiritual. El hombre puede concebirse como heterónomo o autónomo. La heteronomía de la visión

---

1 G. W. Leibniz, *Monadología,* Barcelona, Ediciones Orbis, 1983, pp. 21 y ss.
2 *Ibíd.*
3 G. W. Leibniz, "Discurso de metafísica", en *Obras,* México, Editorial Porrúa, 1977, p. 28.

humana de Leibniz es absoluta. Al hombre sólo le queda vegetar en el mejor de los mundos posibles. Todo en el universo tiene vida y está dirigido por una mónada conductora. Nada muere. No sólo sobrevive el alma sino también el cuerpo, lo que ocurre es que éste se concentra en un cuerpo inasible, en un punto y después se da la metamorfosis que lo devuelve a la misma alma y al mismo cuerpo en otro momento[4]. No existe concepción ni generación, éstas serían sólo aparienciales: los seres vivos son siempre iguales en número e idénticos. Las substancias se reproducen infinitamente en un canto monótono. Leibniz ha creado un mundo absolutamente inmaterial[5]. En ese mundo, pese a ser dinámico, con una dinámica acordada por la Mónada creadora, nada puede modificar ese orden. Los sucesos están previstos en la naturaleza de cada ente; es como una película en espera de ser proyectada para que los sucesos que están aprehendidos en la cinta se desenvuelvan ante nuestros ojos[6].

Cada una de las Mónadas es diferente de las demás; no existen dos iguales; no obstante, cada una es un espejo del universo y refleja también la divinidad. De esta manera, el universo no es más que una mala copia de Dios en un número infinito de substancias que sólo se comunican verdaderamente con él. La substancia del universo es una sola. Todas estas consideraciones me llevan a concluir que todo idealismo remite a Platón.

LA CONCEPCIÓN MECANICISTA DE DESCARTES

Descartes, heredero del pirronismo de Montaigne, parte de la duda radical: duda de todo, del mundo exterior, de los objetos, de sí mismo. En su ánimo escéptico por depurar el conocimiento de tantas construcciones falsas e imaginarias, comienza a buscar una evidencia psicológica inmediata, indudable, la cual pudiera servir como pivote para asentar el edificio del conocimiento sobre una base firme y no sobre ilusiones y apariencias. Descartes se dio cuenta mientras dudaba, de que era él quien dudaba: se daba por tanto un yo que duda, reflexiona, se inquieta, percibe, siente, es decir, piensa; aparece una unidad psíquica que piensa, "pienso, luego existo", dirá Descartes. Esa evidencia psicológica permite deducir que quien piensa existe como pensante; sólo después de un largo razonamiento le permitiría concluir que existe también como cuerpo y finalmente descubrir un mundo independiente de la conciencia. Es el clásico dualismo epistemológico cartesiano (dualismo relativo al conocimiento, porque desde el punto de vista óntico y ontológico el hombre es una unidad inescindible) que se ha mantenido sólido hasta nuestro tiempo, cuando ha sido cuestionado desde la óptica de la filosofía de la comunicación (Habermas), con el argumento de que el conocimiento tiene un carácter

---

4 G. W. Leibniz, "Principios de la naturaleza y de la gracia", en *Obras*, *op. cit.*, p. 407.

5 *Ibíd.*

6 G. W. Leibniz, "Discurso de metafísica", en *Obras*, *op. cit.*, p. 15.

intersubjetivo, por lo cual una conciencia aislada no puede dar cuenta del conocimiento[7]. Además ha sido desafiado por la semiosis de Peirce, en el entendimiento de que el lenguaje pone un sentido y no se limita a transponer el objeto al mundo subjetivo.

Pienso que no sólo es el origen de la teoría del conocimiento sino también del método y de la teoría mecanicista. A partir del "pienso", Descartes ordena el conocimiento. De ahí aparecen dos enfoques o polos de la percepción: el ser y el pensamiento; la mente o pensamiento y el cuerpo y el espacio, o la extensión. Sólo conocemos los cuerpos o las cosas por el entendimiento, no por los sentidos, porque estos nos engañan[8].

El dualismo epistemológico conduce a Descartes a un paralelismo mente-cuerpo: la cosa pensante representa la cosa extensa y la cosa extensa es reflejada por la cosa pensante. Spinoza lleva ese paralelismo al extremo, lo que es en el cuerpo es en la mente y viceversa; en Descartes hay una diferencia: el mundo extenso es una máquina que no obedece a ninguna razón ni finalidad; es un dispositivo mecánico autónomo y la mente da cuenta de esa realidad, pero conserva su autonomía. Descartes concibe el cuerpo humano como una máquina que funciona independientemente de la mente. Esta concepción ha sido convalidada por la ciencia moderna[9]. Así mismo, Descartes pensó la extensión como un espacio que debe ser entendido a partir de sí mismo y no como proyección de un sentido metacósmico. En Spinoza el paralelismo es un juego de espejos, la cosa pensante no es más que la idea de la cosa extensa y ésta no es nada distinto de la objetivación de aquélla; pero ambos, Descartes y Spinoza, sólo conciben el paso de lo objetivo a lo subjetivo y de éste a aquél, como una relación pasiva. Hegel dará un paso adelante con el concepto de teoría-práctica. Marx desarrollará una unidad dialéctica en la *praxis*, una relación activa que convierte el pensamiento en acción a través de la práctica. La otra crítica a la concepción sujeto-objeto, desde un punto de vista epistemológico, la formula Charles Peirce, en cabeza de Kant. La crítica considera que esa relación es triádica: sujeto-objeto-signo, es decir, que el signo lingüístico es consubstancial a esa relación: nos representamos el objeto por el signo[10].

El paralelismo es una tesis materialista, una correlación mente-cuerpo. Sólo es real y verdadero lo que se concibe clara y distintamente. Ahora bien, lo que se concibe clara y distintivamente es verdadero, apunta en dos sentidos; uno, contra los prejuicios: concebir algo equivocadamente, porque sólo se percibe a través de los sentidos, o porque aceptamos acríticamente una visión prejuiciada; dos, contemplar una idea de la cual

---

7 *Consúltese* Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa,* t. II, Madrid, Taurus, 1988, p. 9.

8 René Descartes, "Meditaciones metafísicas", en *Obras escogidas,* Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1967, pp. 230 y ss.

9 *Consúltese* Sir Charles Sherrington, *Hombre versus Naturaleza,* Barcelona Tusquets, 1984, capítulo 6: "Un conjunto formado por sus partes", pp. 171 y ss.

10 Charles S. Peirce, *Obra lógico-semiótica,* Madrid, Taurus, 1987, p. 167.

no tenemos objeto correlativo o una cosa de la cual no tenemos una idea clara y adecuada[11]. A este respecto, Descartes reflexiona en torno a la idea de Dios: evidentemente tenemos la idea, es más, una idea sin la cual no podemos concebir la finitud. Para Descartes, Dios es lo infinito, es decir, la naturaleza, el principio de vida en el género, en la especie, pero también en el individuo[12]. Para Descartes, lo infinito no es más que la negación de lo finito[13], Dios no es más que la infinitud del hombre, los animales y las plantas. Esa es la idea genial que produjo su teoría del conocimiento, la cual pasó después a Spinoza: que existe un correlato perfecto entre universal e individual, entre infinito y finito y que estos se unen en la acción de la naturaleza (Dios); yo diría en la producción de la vida. Dios no puede ser externo al hombre, pero tampoco se confunde con él; Dios es la universalidad en la singularidad, la naturaleza en el individuo. Es la inquietud que ya planteó el genio de Aristóteles, no se puede comprender la sucesión de generaciones sin presuponer la universalidad; lo finito navega en lo infinito[14].

A partir del "pienso", también determina Descartes el método. Sostiene: "[...] pues es muy evidente que todo lo que es verdadero es algo, ya que la verdad y el ser son una misma cosa"[15]. Pienso es, en primer lugar percibo; cuando percibo clara y distintamente algo, a través del entendimiento, no de los sentidos, formo una idea (un concepto) verdadera; esa idea representa el objeto real y testimonia su existencia. Esto nos permite ver con toda claridad que el paralelismo es la tesis más importante del materialismo moderno. No del ideológico, por supuesto, sino del filosófico. La verdad y el ser son una misma cosa, concluye Descartes. O en otras palabras: lo verdadero es real. Ésta es la verdad ontológica, la cual debe distinguirse de la verdad argumental, que resulta de una relación judicial adecuada de dos términos comprometidos en una afirmación.

Afirma Descartes: "Pues, por la naturaleza, considerada en general, entiendo ahora a Dios mismo [...]"[16]. Dios es no sólo desde el punto de vista epistemológico sino metodológico, la condición de todo lo que existe, de la máquina y del funcionamiento de la máquina; pero es causa inmanente, no trascendente ni final; es decir, Dios o la naturaleza es la máquina eterna que regula el movimiento y la producción de la vida. Dice Descartes: "De aquí se reconoce la distinción entre alma y cuerpo, es decir, entre cosa pensante y corpórea. Éste es el mejor camino para reconocer la naturaleza de la mente y distinguirla del cuerpo"[17]. Alma y cuerpo,

---

11 René Descartes, "Meditaciones metafísicas", en *Obras escogidas, op. cit.*, pp. 217 ss.
12 *Ibíd.*, p. 244.
13 *Ibíd.*
14 Aristóteles, *Metafísica,* Madrid, Gredos, 1990; libro VII, 7 y VIII, 3.
15 *Ibíd.*, p. 264.
16 René Descartes, "Meditaciones metafísicas", en *Obras escogidas, op. cit.*, p. 279.
17 René Descartes, "Los principios de la filosofía", en *Obras escogidas, op. cit.*, p. 315.

mente y extensión, pensamiento y ser constituyen un correlato. La mente es incorpórea, inmaterial, puede desplazarse en el espacio y en el tiempo sin movimiento físico alguno; su función principal es pensar. El pensamiento versa sobre lo en sí (la cosa extensa); el cuerpo (extensión y movimiento) es la dimensión material; el movimiento es mecánico. Cuerpo y mente son una unidad en el individuo humano; una unidad bidimensional[18]; en una escala cósmica, la extensión y el pensamiento son dos dimensiones interrelacionadas; pero no exactamente conmensurables; en la extensión rige el mecanicismo; en el pensamiento rige la libertad. En el cuerpo y la extensión rige el principio de divisibilidad. Todo puede escindirse en partes; en cambio el espíritu es indivisible: quiere, siente, imagina, concibe... todo el espíritu, no una parte. Es imposible fraccionar el espíritu, por lo cual concluye Descartes, el espíritu y el cuerpo son diferentes[19].

Descartes tiene una concepción bastante moderna y contemporánea del cerebro como centro de la energía muscular que dirige todo el organismo[20]. Piensa que el cerebro es coordinador de la acción física y posee una actividad propia, la mente, que tiene diversas manifestaciones, las cuales no conspiran contra su unidad y van de menor a mayor complejidad según sus funciones agrupadas en el pensamiento, concebido de la manera más amplia. El pensamiento o actividad cerebral comprende:

a) Sentir, que constituye una actividad inmediata al recibir estímulos del mundo exterior o necesidades del propio funcionamiento del cuerpo.
b) Imaginar, es una "facultad" o sentido del individuo, que Descartes subvalora, porque la considera sólo en el proceso de conocimiento —no en el de la creación intelectual y artística— y estima que ella es fuente de prejuicios y de errores en la apreciación de la experiencia.
c) Entender, o sea concebir por medio del entendimiento la realidad. Descartes pone como condición que las "ideas" concebidas sean claras y distintas. Es la forma propia teorética y la más alta del conocimiento.
d) Querer es la función práctica (en términos de Kant); pero en Descartes significa más bien desear intelectualmente lo deseable. No existe en Descartes, como ya explicamos, la concepción de tomar la teoría y convertirla en acción a través de la práctica humana[21].

El "pienso", la *res cogitans*, también conduce a Descartes a desarrollar la concepción sobre la naturaleza y el movimiento. Afirma Descartes:

---

18 René Descartes, "Meditaciones metafísicas", en *Obras escogidas*, *op. cit.*, p. 279.
19 *Ibíd.*, pp. 284 y ss.
20 *Ibíd.*, pp. 286 y ss.
21 René Descartes, "Los principios de la filosofía", en *Obras escogidas*, *op. cit.*, pp. 315 y ss.

> Igualmente si considero el cuerpo del hombre como una máquina construida de tal modo y compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, que aún sin contener espíritu alguno, no dejaría de moverse del mismo modo que ahora, cuando se mueve sin ser dirigido por la voluntad y, por consiguiente, sin la ayuda de su espíritu, sino solamente por la disposición de sus órganos, reconozco fácilmente que le sería natural a ese cuerpo, siendo, por ejemplo, hidrópico, sufrir sequedad de garganta, que habitualmente indica al espíritu el sentimiento de sed, y ser dispuesto por virtud de esa sequedad a mover sus nervios y sus otras partes en la forma requerida para beber y así aumentar su mal y dañarse a sí mismo, puesto que le es natural, cuando no sufre ninguna indisposición, ser impulsado a beber en beneficio propio, por una tal sequedad de garganta[22].

Pueden considerarse en esta cita los elementos de la concepción mecanicista: el cuerpo y la extensión (vale decir la naturaleza; no se comprende la mente, la cual pertenece a la transnaturaleza) como una máquina que tiene movimiento propio, ajeno a la voluntad, al sentimiento, al querer y al finalismo, que se ha calificado tradicionalmente como un movimiento mecánico o mecanicista. Los cuerpos (la naturaleza toda) tienen distintas formas de movimiento que constituyen desplazamientos, giros y simetrías en el espacio, los cuales no persiguen ninguna finalidad trascendente, por eso hay necesidad de aplicar sólo la causalidad eficiente y rechazar la causalidad finalista. Nosotros alimentamos la ilusión de que nuestro cuerpo se mueve obedeciendo órdenes del espíritu (la voluntad, en este caso), pero eso no es así. El movimiento físico corporal y *a fortiori* el de la extensión es independiente del espíritu. Lo que es en el cuerpo (o la extensión) se refleja como idea o conocimiento en la mente y lo que es en la idea, elaboración mental o teoría representa lo en sí. De ninguna manera se comprende la actividad en el pensamiento de Descartes y Spinoza, en el paso corporoespiritual o espíritu corporal, según la dirección. Ahora, si bien se da una conmensurabilidad entre lo en sí y la mente, ambos siguen líneas paralelas y no se cruzan nunca.

La voluntad no es causa, sostiene Spinoza en la *Ética,* pero es evidente que Spinoza no hace otra cosa en este punto que tomar literalmente a Descartes. El mecanicismo es de los cuerpos, del mundo físico, no del espíritu. Hobbes, a diferencia de Descartes, impone el mecanicismo también a los actos humanos. La concepción mecanicista de Descartes fue una condición para la aplicación general de la matemática, que tanta importancia tiene en su método.

La biografía de Descartes nos enseña que él fue un pensador encubierto, por razones históricas muy concretas, en especial por los embates de la Contrarreforma. En un momento crítico del desarrollo intelectual de su obra, Descartes recibió la noticia de la prisión de Galileo por parte

---

22 René Descartes, "Los principios de la filosofía", en *Obras escogidas, op. cit.*, p. 283.

de la Inquisición, lo cual lo obligó a demorar la publicación de algunos de sus libros[23]. Durante toda su madurez estuvo asediado por teólogos que lo acusaban de ateísmo, acusación para la cual toda su obra tiene un mérito extraordinario. Puede leerse en la biografía: "Más directa será la acusación de Voet: Descartes es ateo, siempre a partir de una duda excesiva que es incapaz de superar"[24]. A mi juicio, no es por la duda sino por la certeza plasmada en su obra, por lo cual puede concluirse en el ateísmo de Descartes.

Algunos investigadores conjeturan la idea, para la cual parecen existir indicios, del asesinato de Descartes por un cura católico en Estocolmo, donde se encontraba al final de su vida por invitación de la reina Cristina. En todo caso su fin fue dramático: "Cuando se encontraba en París, el sueco Berzelius oyó decir que los restos estaban incompletos, sobre todo faltaba la cabeza. De regreso a Estocolmo se enteró de que (sic) se acababa de subastar el "cráneo de Descartes". Fue a buscar al comprador, que se lo dejó al mismo precio cuando supo que era para devolverlo a Francia. El 6 de abril de 1821, Berzelius, en una carta a Cuvier, con la convicción de que aquel cráneo era auténtico, lo ofrecía "para unirlo a los restos del filósofo[25].

LA EVOLUCIÓN DE LAS ESPECIES: CHARLES DARWIN

La teoría de Darwin es una interpretación sobre la biótica. No es una teoría del cosmos como tal, pero sí de la experiencia existenciaria de los seres vivos. El aporte fundamental de Darwin a la ciencia natural es el concepto de variabilidad de las especies, del cual se desprendió uno de los conceptos más valiosos del pensamiento biológico, la evolución de las especies. Hasta Darwin, la ciencia consideraba las especies fijas e inmodificables; sus características morfológicas estarían determinadas desde siempre. Hay algunos antecesores valiosos del pensamiento de Darwin: tales, Jean Baptiste Lamarck, Erasmo Darwin y Alfred Wallace, codescubridor con Charles Darwin de la teoría de la evolución. Además de su búsqueda infatigable y de sus esfuerzos de clasificación de especies diferentes, hubo un aporte muy significativo a la teoría de Darwin de un contemporáneo, Charles Lyell, quien con su libro *Principios de geología* abrió las puertas a la ciencia moderna para que reconstruyera la memoria histórica y prehistórica, de acuerdo con los restos fósiles agrupados cronológicamente en las capas geológicas.

La ciencia de Darwin funda el conocimiento en la observación escrupulosa del material de plantas y animales recolectado en viajes alrededor del mundo y, por supuesto, en su nativa Inglaterra. A esas observaciones ordenadas y clasificadas les aplica la inducción, de conformidad con la tradición británica a este respecto. Este modo de proceder configura un método empírico-teórico

---

23 Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes. Biografía*, Barcelona, Editorial Península, 1996, p. 119.

24 *Ibíd.*, p. 190.

25 *Ibíd.*, p. 259.

que aún hoy tiene alguna importancia en la investigación, por lo menos en lo que respecta a la ciencia natural en todo el mundo. De ahí que *El origen de las especies*, su obra capital, sea un libro en el cual se avanza muy lentamente. Como Darwin está descubriendo un nuevo continente, la evolución de las especies, puede dar sólo unos pocos pasos en firme. No obstante, en algunos momentos se ve obligado a arriesgar hipótesis e incluso a especular, como afirman algunos de sus críticos y lo sorprendente es que los extraordinarios desarrollos de la genética clásica y contemporánea, durante los siglos XIX y XX confirman en líneas generales la teoría de la evolución. Hoy ya no es una mera teoría sino un conjunto de hechos científicos. Por supuesto, muchas de las interpretaciones de Darwin han sido corregidas, adicionadas o desechadas.

Para Darwin, la naturaleza es un mundo en el cual las especies luchan por sobrevivir. No sólo es un mundo de la finitud, unos animales y plantas constituyen el alimento de otros, sino que las especies en cuanto tales tienen que luchar con otras por la supervivencia. Sólo las mejor adaptadas sobreviven, las demás perecen. Este no es el mundo de la armonía sino de la desarmonía y de la crueldad. Crueldad a la cual no se le debe dar ninguna connotación ética, pensaba Nietzsche, es simplemente un hecho natural. La lucha por la vida es un tema muy difícil de plantear objetivamente, erizado de ideologías, interpretado por tendencias opuestas con intereses muy diversos. Lo que se impone es tratar de acercarnos lo más posible a una descripción del fenómeno natural. Afirma Darwin:

> La lucha por la existencia es resultado ineludible del alto índice al que todos los seres orgánicos tienden a aumentar. Cada ser, que durante el término de su vida natural produce varios huevos o semillas, debe padecer la destrucción en algún período de su vida y en alguna estación o año ocasional; de lo contrario, de acuerdo con el principio de progresión geométrica, su número sería tan desmesuradamente grande que ningún lugar podría albergarlo. De ahí que, como se producen más individuos que los que pueden sobrevivir, debe haber por fuerza una lucha por la supervivencia, sea de un individuo contra otro de su misma especie, o entre individuos de distintas especies o contra las condiciones físicas de la vida. Esta es la teoría de Malthus aplicada con múltiple fuerza a todo el reino animal y vegetal; porque en este caso no puede haber aumento artificial de alimentos ni tampoco una prudente renuncia al matrimonio[26].

Los hechos descritos y valorados por Darwin son de indudable ocurrencia en los cinco reinos de la naturaleza. La aplicación a la sociedad humana despierta mucha controversia y la analizaremos posteriormente. La lucha por la existencia en los distintos reinos de la naturaleza, mónera, protista, hongos, plantas y animales es un fenómeno objetivo que puede comprobarse en cualquier lugar y tiempo en el ámbito de la naturaleza.

---

26 Charles Darwin, "El origen de las especies", en *Textos fundamentales,* Barcelona, Altaya, 1993, p. 91.

La reflexión de Darwin es que la lucha por la existencia acicatea la evolución. La pregunta que se hace Darwin es: ¿cuál es el mecanismo que permite la evolución de las especies? La respuesta no se hace esperar: la selección natural. Al respecto anota Darwin: "He llamado a este principio por el cual cada ligera variación, de resultar útil, se preserva, selección natural con el fin de señalar su relación con la capacidad de selección del hombre"[27]. O de otra manera, la selección natural con relación a la selección artificial. Esta última es conocida y practicada desde hace mucho tiempo por granjeros y criadores de animales. Sembrando las mejores semillas o cruzando los mejores ejemplares se obtienen variedades muy ventajosas de la respectiva especie. Pero, ¿cómo puede la naturaleza por sí misma efectuar la selección? La respuesta de Darwin es:

> Creo que rige, y bien eficazmente, por la simple circunstancia de que cuanto más diversificados son los descendientes de una especie cualquiera en cuanto a estructura, constitución y hábitos, tanto mejor capacitados estarán para ocupar muchos y muy diversificados lugares en la organización de la naturaleza, pudiendo así acrecentar su número[28].

Darwin alude a una causalidad eficiente posible, pero en cuanto se realiza a través de la selección natural comporta una causa final o teleonómica, pues la selección natural —Darwin no tenía conciencia de ello— implica un preordenamiento de la vida desde los propios organismos, no consciente por supuesto, que conlleva un fenómeno vitalista, no mecanicista.

LA GENÉTICA CLÁSICA

La teoría de la evolución de Darwin dependía de que las variaciones genéticas ocasionales pudieran heredarse. Darwin no sabía nada de la herencia y se limitaba a conjeturar lo que podría ocurrir con las mutaciones genéticas producidas por azar. En su libro *Animales y plantas sometidos a domesticación*, anota Darwin:

> El conejo doméstico se vuelve dócil a partir de un confinamiento demasiado riguroso, y así, el perro, inteligente a partir de su asociación con el hombre; al sabueso se le enseña a apresar y transportar; y todas estas adquisiciones mentales y capacidades corporales son hereditarias. No hay nada más asombroso en todo el circuito de la fisiología. ¿Cómo puede el uso o desuso de un determinado miembro o del cerebro, afectar a un pequeño conjunto de células reproductoras, asentadas en una parte distante del cuerpo, de tal manera que el ser desarrollado a partir de estas células herede los caracteres de uno o de ambos progenitores? Incluso una respuesta imperfecta a esta pregunta sería satisfactoria[29].

---

27 *Ibíd.*, p. 90.
28 *Ibíd.*, p. 117.
29 Citado por C.U.M. Smith, *El problema de la vida*, Madrid, Alianza Editorial, 1977, p. 341.

Siete años después de *El origen de las especies*, en 1866, apareció *Experimentos sobre hibridación de plantas* de Gregorio Mendel, que constituía un aporte fundamental a la determinación de la herencia, con la mala fortuna que el libro fue ignorado y sólo fue tomado en serio 34 años después, en 1900, cuando los científicos se apercibieron que lo que buscaban había sido resuelto mucho tiempo antes por Mendel. Escribe C.U.M. Smith:

> Sus plantas de guisantes [de Mendel] eran enanas o altas, las vainas eran esféricas o rugosas, la piel de las semillas era blanca o marrón grisácea, etc. Estos rasgos aparecían invariablemente generación tras generación y, más aún, los diferentes caracteres eran hereditarios bastante independientemente entre sí [...]. En lugar de progresiva disminución o ampliación de una característica, tenemos constancia. Se rompe el continuo; el organismo consiste en un mosaico de rasgos independientemente regidos que pueden ser objeto de selección positiva o negativa independientemente también. Los factores de Mendel, descubiertos por procedimientos estadísticos, condujeron de un modo natural al análisis matemático[30].

La genética contemporánea. El código genético

En 1953, Watson y Crick descubrieron la constitución fisicoquímica de los genes. La estructura molecular del ADN fue un paso muy notable que permitió escrutar el código genético y así poder comprender cómo son producidas las alteraciones morfológicas o la determinación del paso desde el genotipo al fenotipo. La genética confirmó el darwinismo en la medida en que permitió explicar cómo se producen las distintas mutaciones genéticas en los distintos organismos y cómo pueden constituir variedades e incluso especies nuevas. Sin embargo, en la comunidad científica existen voces discordantes que como es el caso de Bruno Vollmert, con un acervo documental y un haz probatorio bien cimentado, se preocupa por fijar los límites del darwinismo. Sostiene Vollmert:

> El origen macromolecular de la vida, Darwin no lo podía saber aún. Tampoco podía sospechar, por consiguiente, que a poco más de cien años de expuesta su teoría de los orígenes, que influiría tan profundamente en el pensamiento de nuestra época, una molécula (la molécula de ADN) y sus reacciones sería lo que decidiría sobre su teoría. Y este fallo reza: correcto, en lo que atañe a la no heredabilidad de cualidades adquiridas, correcto también, en lo que atañe al fenómeno de la mutación y selección como tal, pero erróneo —del todo— en el enunciado sobre el origen de las especies[31].

La tesis de Vollmert es que la hipótesis darwiniana de la formación de nuevas especies a través de la mutación-selección está refutada. Vollmert sabe que la molécula del ADN está en todas las plantas y animales. Químí-

30 *Ibíd.*, p. 347.

31 Bruno Vollmert, *La molécula y la vida,* Barcelona, Gedisa, 1988, pp. 20-21.

camente es siempre la misma molécula. Sólo varía el orden de los cuatro eslabones participantes y el tamaño de la cadena que configura desde los animales unicelulares hasta los grandes mamíferos.

Hace tres o cuatro mil millones de años sólo existían animales unicelulares y microcelulares, lo cual puede comprobarse por los estratos geológicos correspondientes. De manera que allí estaría el origen de todas las formas vivas actuales. Pero según Vollmert, con el actual desarrollo del conocimiento científico, no existe posibilidad de establecer cómo se han generado las distintas especies.

El biólogo Jacques Monod, sostiene:

> La selección opera, en efecto, sobre los productos del azar y no puede alimentarse de otra forma; pero opera en un dominio de exigencias rigurosas donde el azar es desterrado. Es de estas exigencias, y no del azar, de donde la evolución ha sacado sus orientaciones generalmente ascendentes, sus conquistas sucesivas, el crecimiento ordenado del que ella parece dar la imagen[32].

El planteamiento del brillante biólogo, Jacques Monod, nos permite hacer una reflexión sobre el azar y la necesidad. El azar tiene una causa, sólo que no en una línea causal predeterminada, sino una causa imprevista debido a una ruptura. El azar es el que rompe la continuidad genética y el que impulsa las mutaciones que van a incidir en las variedades de plantas y animales y posiblemente en la conformación de nuevas especies. Las mutaciones están condicionadas por el azar, pero éste no afecta sino uno o pocos elementos, el cual o los cuales entran con miles o millones de otros elementos a configurar el nuevo organismo, que representa los avances de la naturaleza, guiados por las necesidades de la vida, sin ninguna determinación teleológica.

EL DARWINISMO SOCIAL Y SU CRÍTICA

La teoría de la evolución ha contribuido a aprestigiar la biología más allá de su campo específico. El mundo social ha sido sobredeterminado biológicamente. La filosofía de Herbert Spencer, un positivista evolucionista, apunta en esta dirección. El propio Darwin al aplicar a la naturaleza los juicios del obispo Malthus estaba dándole fuerza a una interpretación unicista del conocimiento, de naturaleza e historia; una unificación en la cual no sólo por razones históricas, la primacía del paradigma de la ciencia natural se hace valer. "Es dentro de estos límites del saber positivo —anota Kolakowski— donde Spencer desarrolló consideraciones detalladas sobre la sociedad humana, estimada como la continuación de la evolución cósmica. Bajo todas sus formas, la sociedad se desarrolla según las leyes de la naturaleza y no es el producto de procedimientos artificiales"[33].

---

32 Jacques Monod, *El azar y la necesidad,* Barcelona, Planeta, 1993, p. 131.

33 Leszek Kolakowski, *La filosofía positivista,* Madrid, Ediciones Cátedra, 1999, p. 119.

El biologismo configura muchas ideologías modernas. Fue utilizado por el nacional-socialismo de Hitler para defender la presunta excelencia de la raza aria. Engels lo utilizó, haciendo una síntesis de Darwin y Hegel, para fundamentar una presunta dialéctica materialista, que con un criterio eminentemente positivista, toma el cambio de la naturaleza y en la naturaleza (filosofía del trabajo) como gestora de la transformación del mono en hombre, de todo el desarrollo de la historia (historia natural y naturaleza histórica) y de la producción del comunismo como una ley de la naturaleza. El positivismo evolucionista de Herbert Spencer, según el cual "la ley biológica de la supervivencia de los mejor adaptados es el único fundamento posible de la vida moral"[34]; el darwinismo social de William Graham Summer, quien piensa que "En el nivel (sic) de la sociedad humana, la evolución se debe a la obligación de fundar instituciones capaces de responder a las necesidades fundamentales del hombre: el hambre, la vanidad, el miedo"[35].

El biologismo es la pretensión de analizar la sociedad humana a partir de determinaciones biológicas. El hombre sería, pues, un ente de la naturaleza, que no obstante el desarrollo de la civilización, tendría que ser pensado como ente natural. El neoliberalismo incluso es una visión de este tipo al propiciar a través de la libre competencia una "selección natural" para que surjan los mejores. Todas estas ideologías son naturalistas, extienden las conclusiones de la biología al campo social. El vitalismo cósmico al situarse en la perspectiva naturaleza-transnaturaleza, sin ignorar la importancia de la biología, con su capacidad explicativa genuina puede formular la crítica del biologismo como una transposición abusiva de los conceptos de la naturaleza para explicar la transnaturaleza. La biología queda circunscrita al ámbito del cuerpo; el contorno de la transnaturaleza debe interpretarse dentro de la hermenéutica del proyecto del hombre, con fundamento en conceptos de la cultura y la socialidad. Para el vitalismo cósmico es fundamental mantener los límites entre naturaleza y transnaturaleza, no obstante que las proyecciones de ambas se entrecruzan en el hombre y en él forman una realidad concreta. Dos dimensiones de una unidad, el hombre, que en el desarrollo de la historia generan contradicciones que deben conciliarse. La biología es la condición de la vida en el cosmos, es el proyecto de la naturaleza que condiciona el proyecto del hombre (transnaturaleza); la transnaturaleza (civilización, cultura, socialidad, historia) es el proyecto del hombre que se sitúa frente a la naturaleza, que la toma como objeto, la transforma. El mundo de la naturaleza es el mundo de la causa eficiente, excepto en lo que respecta a la vida, que no puede interpretarse causalmente. No hay fines en la naturaleza, sólo azar-necesidad-probabilidad-exigencias vitales; la transnaturaleza es un mundo de la causa eficiente en cuanto es condicionado por la naturaleza y teleonómico (una teleonomía a escala humana) en la medida que

---

34 Citado por Leszek Kolakowski, en *ibíd*, p. 123.

35 Georges Thines y Agnes Lempereur, *Diccionario de Ciencias Humanas*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1978.

determina el conjunto de los fines específicos que mueven a los individuos concretos y a la sociedad en general. El submundo de la teleonomía humana no puede ser interpretado por determinaciones naturales como hace el biologismo o como hacen las filosofías de la historia, incluido el marxismo. La naturaleza no contiene fines conscientes, pero los organismos vivos son máquinas productoras de fines, tal como piensa Henri Atlan. Tampoco contiene determinaciones de la transnaturaleza más allá de la economía de satisfacción de las necesidades de la vida.

No obstante que el mundo de la cultura por oposición al mundo de la naturaleza es causal-teleonómico, la inclusión de la teleonomía en un método de conocimiento y medición de la vida social tiene muchos riesgos en la aplicación, por la subjetividad que comporta al subestimar el condicionamiento de la acción social; pero, por otra parte, el empleo de la causalidad eficiente hace pensar en un mundo de la necesidad, cuando no es así. El mundo social es un mundo condicionado por la naturaleza y por las posibilidades de los individuos y de la sociedad; pero es un campo en el cual la libertad y la falibilidad juegan un papel muy importante, incluso decisivo. Para ser científicamente investigado, el orden social debe ser comprendido como un orden prefigurado por las concepciones dominantes y por un análisis determinado de las circunstancias. Ese estudio de lo prefigurado debe ser comparado con lo efectivamente realizado. El primero es teleonómico, el segundo es causal. Por esa razón, el método que propongo para la ciencia social es causal-teleonómico.

LA TIERRA ES UN SER VIVIENTE: JAMES LOVELOCK

En 1979, el científico británico, James Lovelock formuló la teoría Gaia, una reinterpretación de la vida en nuestro planeta. De alguna manera los viajes espaciales prefiguraron la imagen que motivó la inquietud y las búsquedas que concluyeron en la formulación de la teoría. Desde el espacio pudo fotografiarse la tierra como un planeta azul, pleno de vida, por contraste con el rojo y ocre de Marte y Venus, signo inequívoco de dos planetas a los cuales los científicos llaman "en estado estacionario abiótico", o como suele decirse periodísticamente, dos planetas muertos.

La tesis de Gaia consiste en que la tierra es un planeta vivo en el cual las condiciones bióticas y abióticas están tan estrechamente ligadas, que las condiciones abióticas en alguna medida han sido creadas por el biota. En los 3600 millones de años a que se remonta la vida en la tierra, desde la vida microcelular del período arcaico, es la interacción de los seres vivos la que ha ido creando los elementos necesarios para el mantenimiento y la expansión de la vida. Sostiene Lovelock: "Se supone que la tierra primitiva contenía en su superficie los compuestos químicos a partir de los cuales se formó la vida, compuestos denominados orgánicos [...] El clima también tenía que ser favorable"[36]. Es decir, para el aparecimiento

36 James Lovelock, *Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo,* Barcelona, Tusquets, 1995, p. 86.

y desarrollo de la vida se necesitaron unas precondiciones en sentido absoluto, pero a partir de allí la propia vida, o mejor, los organismos vivos generaron las condiciones para el desarrollo de la vida.

La eminente bióloga, la doctora Lynn Margulis ha construido una teoría de la evolución desde las bacterias primitivas de hace 3600 millones de años hasta los mamíferos actuales, que resulta prodigiosa, tanto por su capacidad explicativa como por el ingenio y el aporte al saber. Lynn Margulis ha colaborado en proyectos científicos con James Lovelock y en algún sentido puede considerarse coautora de la teoría Gaia; tan considerable es su aporte que ésta sería impensable sin su obra. Al respecto de la creación de la atmósfera que ha permitido el desarrollo de la vida tal como la conocemos hoy, sostiene conjuntamente con su hijo:

> El oxígeno no se acumuló en la atmósfera hasta que evolucionaron las cianobacterias, las cuales comenzaron a utilizar la energía de la luz solar para descomponer moléculas de agua (H2O) y obtener así el preciado hidrógeno [...] Al hacerlo liberaron vastas cantidades de oxígeno molecular, producto de la deshidrogenación del agua[37].

Si la vida avanza desde los organismos microcelulares, hasta los organismos pluricelulares, significa que la vida en su largo periplo de casi 4000 millones de años ha debido afrontar muchas crisis y que sólo la invención vitalista (en forma teleonómica, inconsciente por supuesto) ha permitido superarlas. Se pueden señalar varios períodos en el decurso de la vida en este planeta, caracterizados tanto por el tipo de vivientes como por las condiciones de la vida. La vida (en singular como un sistema cósmico gigantesco capaz de producir y multiplicar centenares de millones de formas diversas: vitalismo cósmico) no sólo plantea una capacidad innovadora y adaptativa, aquella a que se refiere la teoría de la evolución, sino la de crear condiciones inéditas para posibilitar la existencia de los nuevos tipos de vivientes (teoría Gaia). Como resultado de esta convergencia, Lovelock ha reformulado la teoría de la evolución, en el sentido de que no puede hablarse de la adaptación de las especies o las variedades aisladamente, sino que éstas evolucionan conjuntamente con el medio[38].

La tesis de la homeostasis planetaria no deja de ser asombrosa, o lo es precisamente porque constituye un hecho medible y comprobable. La homeostasis es un estado de equilibrio biológico producido por factores intrínsecos. La homeostasis permite que mantengamos una temperatura constante independientemente de las condiciones externas; pero si es bien sorprendente la homeostasis aplicada a un organismo individual, la homeostasis planetaria es un hecho asaz sorprendente: que la composición atmosférica y el clima se mantengan constantes durante largos períodos es algo que demuestra que la vida se autorregula, pero no teleológicamente

---

37 Lynn Margulis y Dorion Sagan, *¿Qué es la vida?, op. cit.*, p. 69.

38 *Consúltese* James Lovelock, *Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo, op. cit.*, p. 44.

sino teleonómicamente[39]. Lovelock se defiende de la acusación según la cual su obra es teleológica, pues ésta constituye una descalificación de acuerdo con los criterios científicos dominantes. Lovelock no formula una argumentación filosófica ni podía hacerlo. Se apoya en los métodos de comprobación para aceptar que esto es así. Comprenderlo y explicarlo es mucho más difícil. Problemas como estos en varias teorías contemporáneas son los que me impulsaron a construir la teoría del vitalismo cósmico. El mecanicismo, pese a que domina en la interpretación de la ciencia desde el siglo XVII, desde Descartes y Newton, no puede explicar la vida. La vida implica una programación, no puede ser entendida con la relación causa-efecto. La propia selección natural de Darwin comporta que todos los vivientes toman opciones, y sólo conservan aquellas innovaciones que son ventajosas para la supervivencia. No lo hacen con conciencia, desde luego, pero sí como un proyecto para potenciarse. La más importante característica de la vida la señaló el físico austriaco Schrödinger, quien observó que mientras la materia tiende a un estado de equilibrio termodinámico o de máxima entropía, de acuerdo con la segunda ley de la termodinámica, la vida en cambio logra escapar durante algún tiempo a ese "orden" cósmico[40]. La misma ley que captó Spinoza, desde el ángulo filosófico: "Cada cosa se enfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser"[41].

La propia tesis de Lovelock, que "[...] la vida pueda tener la capacidad de moldear las condiciones de la tierra [...]"[42], es una tesis vitalista que rebasa una explicación mecanicista. Filosóficamente podemos decir que es una fuerza teleonómica que opera internamente en las especies y es utilizada por éstas para una programación genética que atiende a una interacción con el medio y a una adecuación morfogenética. La vida ha representado un avance de lo simple a lo complejo: desde los entes microcelulares a la célula y de allí a los entes pluricelulares; debió adecuar las condiciones abióticas para que sirvieran al biota y a su vez pudieran operar la adaptación de las especies. El aparato genético procesa informaciones que percibe del mundo exterior, mantiene la invariancia que permite la identidad de las especies y a su vez confirma las innovaciones del azar que resultan ventajosas. Hoy se sabe que no es sólo la lucha por la supervivencia sino otros factores, entre ellos, el instinto sexual o el deseo lo que permite la selección[43].

---

39 James Lovelock, "Gaia: un modelo para la dinámica planetaria y celular", en *Gaia. Implicaciones de la nueva biología,* Barcelona, Editorial Kairós, 1995.

40 Erwin Schrödinger, *¿Qué es la vida?,* Barcelona, Tusquets, 1997, pp. 111 y ss.

41 Baruch Spinoza, *Ética*, Madrid, Editora Nacional, 1975, Proposición VI de la Parte tercera.

42 James Lovelock, "Gaia, un modelo para la dinámica planetaria y celular", *op. cit.*, p. 81.

43 Jacques Monod, *El azar y la necesidad, op. cit.*, p. 139.

La selección natural es capaz de construir una evolución ordenada, pese al azar que rige en la naturaleza. ¿Cómo interpretar este hecho? El problema de una interpretación teleológica es que lleva implícita una forma de conciencia y esto conduce la interpretación al absurdo. El riesgo es retornar a las interpretaciones animistas, lo cual desquiciaría todo el pensamiento moderno.

> Littendrigh fue el primero, en los años cincuenta, en utilizar la palabra "Teleonomía" para substituir teleología, sabiendo que no había ninguna diferencia entre los significados literales de ambas palabras; había propuesto una palabra nueva para recalcar la diferencia entre lo que él expresó como una "máquina buscadora del fin" o "proceso buscador del fin", y otra u otro con un verdadero propósito[44].

Apenas estamos aproximándonos al conocimiento de la naturaleza y se me ocurre pensar que sin un "proceso buscador del fin" la vida no hubiera podido consolidarse en el planeta tierra, ni siquiera dar un paso adelante desde el período Arcaico. La vida comporta una capacidad autorreguladora: la vida busca persistir y se defiende de la entropía de una forma eficaz.

Lynn Margulis y James Lovelock coinciden en afirmar que la polución es inevitable, pero la afirmación va más allá: lo que es polución desde un punto de vista, es alimento para otros entes desde otro punto de vista. Lynn Margulis llega incluso a afirmar que está segura de que las bacterias evolucionarán hasta ser capaces de deglutir los plásticos, desde luego para hacerlos biodegradables[45].

La polución no es antinatural. Son las bacterias las que más polucionan y las que más limpian. Pienso que lo que deriva de acá es una nueva perspectiva para la ecología y el ambientalismo. La guerra sin cuartel contra la polución obedece más a una mirada popular que a una visión científica. La lucha contra los desechos de esta civilización debería ser enfocada como la búsqueda de un equilibrio entre la contaminación y la limpieza, en el cual las bacterias jugarían el papel principal.

J. Lovelock opina que el lugar más indicado para hacer un registro de la existencia o no existencia de la vida es la atmósfera, ésta es una consecuencia de la concepción de la tierra como un planeta vivo, "esa vida se vería obligada a utilizar la atmósfera como fuente y depositaria de materias primas y, también, como medio conveniente para el transporte de sus productos"[46].

Para probar la tesis de que Gaia es un planeta vivo, o en otros términos que la propia vida biológica autorregula las condiciones atmosféricas, climáticas, etc., para la existencia y el mantenimiento de la vida, Lovelock construyó un modelo matemático: debió simplificar el biota a una sola espe-

---

44 Henri Atlan, "Finalidades poco comunes", en *Gaia, implicaciones de la nueva biología, op. cit.*, p. 109.

45 Lynn Margulis y Dorion Sagan, *¿Qué es la vida?, op. cit.*, pp. 82 y ss.

46 James Lovelock, *Gaia, un modelo para la dinámica planetaria y celular, op. cit.*, p. 83.

cie, las margaritas; el ambiente se redujo a una sola variable, la temperatura. Se asume que en el mundo de las margaritas hay una cantidad constante de dióxido de carbono suficiente para que las plantas crezcan, pero no excesivo porque podría interferir con el clima. No hay nubes durante el día y llueve siempre de noche. La temperatura media es determinada por el albedo, o sea, el grado medio de obscurecimiento del color del planeta. Si el planeta tiene un albedo bajo, o una superficie oscura, absorbe más calor de la luz solar; si existe un albedo alto o una superficie clara, parte de la luz solar puede ser reflejada y reenviada al espacio. Se supone que el sol del mundo de las margaritas era como el sol incipiente cuando comenzó la vida en la tierra. En la región ecuatorial la temperatura sería de 5°C., la mínima para que florezcan las margaritas. El experimento presume que habría igual número de margaritas oscuras y claras; dando como resultado que las obscuras absorberían más calor y se verían favorecidas hacia el futuro; las claras tenderían a enfriar el ambiente y se verían desfavorecidas en la producción futura. Al año siguiente aumentaría el número de margaritas de flores oscuras y por consiguiente se elevaría el nivel de la temperatura. En los años siguientes, el aumento constante de la temperatura acercaría ésta al máximo que pueden soportar. En estas condiciones las margaritas claras se verían favorecidas e incrementarían su número frente a las oscuras. De esta manera se produciría un equilibrio[47].

No obstante el éxito demostrativo de su modelo, Lovelock quiso incorporar otras variables para afianzar su credibilidad. Fue así como combinó el modelo de Lotka y Volterra con el mundo de las margaritas. En éste, los conejos se comían las margaritas y los zorros se comían a los conejos; además el nuevo modelo estaba sometido a catástrofes periódicas; en cada una de éstas, el 30% de las margaritas eran destruidas como si lo fueran por una epidemia súbita.

> Sorprendentemente, ni la adición de herbívoros ni las plagas afectan seriamente a la capacidad de las margaritas para regular el clima. Durante el curso normal de la evolución todas las poblaciones son estables y se recuperan pronto de las perturbaciones de las epidemias[48].

EL ORDEN QUE SALE DEL CAOS: ILYA PRIGOGINE

Pensaba que la matemática termina donde comienza la naturaleza. El siglo XVII de nuestra era, en cambio optó por matematizar la naturaleza, declarándola previamente racional. El resultado no se hizo esperar: la formulación de leyes universales atemporales y absolutas por Newton, después de la reflexión de Galileo, Kepler, Descartes, Spinoza, Bacon y otros científicos y filósofos. El imponer una razón formal a la naturaleza tuvo por consecuencia no sólo descubrir lo permanente a través de lo cambiante, sino también postular la existencia de un universo estático, que ya había

47 James Lovelock, *Las edades de Gaia, op. cit.*, pp. 46 y ss.
48 *Ibíd.*, p. 67.

vislumbrado Giordano Bruno; un universo en el cual los procesos serían deterministas y reversibles. Ilya Prigogine plantea que esas leyes que han regido hegemónicamente el conocimiento en la ciencia natural hasta nuestros días provienen de la época de Descartes y Newton, época signada por las monarquías absolutas.

Prigogine preconiza para la contemporaneidad un diálogo entre ciencias naturales y ciencias sociales, incluidos literatura, arte y filosofía, el cual "puede adoptar una orientación innovadora y quizá convertirse en algo tan fructífero como lo fuera durante el período griego clásico o durante el siglo XVIII con Newton y Leibniz"[49]. Realmente es tan profundo el corte epistemológico en la filosofía, la ciencia, la política y el arte en este momento, que se hace indispensable un acuerdo multidisciplinario que redefina y reconstruya el mapa del saber y de la creación teórica y artística. Este tipo de acuerdos cuando se han producido en la historia han sido de una gran fecundidad para la teoría y la creación. Esperemos que de realizarse en los próximos años el diálogo sea igualmente fructífero.

Existe la creencia popular que en materia científica se marcha siempre de los hechos a la teoría; que los hechos nutren, orientan y corrigen las teorías. Pero el problema es más sutil: la teoría se elabora para explicar los hechos y busca analizarlos y comprenderlos. No obstante, la teoría se convierte en el criterio de interpretación y valoración de los hechos. Sólo a partir de una teoría los hechos son elocuentes y sólo a partir de ella pueden ser valorados y medidos. D. S. Kothari lo expresa muy bien: "El simple hecho no es mensurable, no hay experimento u observación posible sin un marco teórico relevante"[50].

Uno de los puntos nodales de la crítica de Prigogine es el concepto de ley. La ley implica una regularidad sin excepciones en el desarrollo de los procesos naturales. El concepto de ley se fue imponiendo paulatinamente en el mundo occidental, anota Prigogine, y probablemente en él se consagró una proyección cultural de la divinidad: un universo regido por unas normas fijas e inmodificables.

Ese concepto de ley tan inflexible no permite comprender lo local, lo probable, lo imprevisible que aparecen bien definidos en el pensamiento científico contemporáneo. L. Lighthill se refiere al descubrimiento de la inestabilidad dinámica, el caos. Esta situación comportaría una revisión del concepto de ley natural para incluir la probabilidad y la irreversibilidad.

> En este sentido —opina Prigogine— ciertamente estamos llegando al final de la ciencia convencional, pero también nos hallamos en un momento privilegiado: el momento en que surge una nueva perspectiva de la naturaleza. Estamos sólo en los comienzos. Mucho es lo que resta por hacer[51].

---

49 Ilya Prigogine, *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 19.

50 Citado por Ilya Prigogine, en *ibíd.*, p. 38.

51 Ilya Prigogine, "¿El fin de la ciencia?", en *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires, s.e., 1995, p. 40.

EL REDESCUBRIMIENTO DEL TIEMPO

La moderna ciencia de la naturaleza se concibió de acuerdo con el concepto del filósofo italiano renacentista, Giordano Bruno: "el universo, por lo tanto, uno, infinito e inmóvil"[52]. Esa concepción fue adoptada por los físicos hasta nuestros días. De acuerdo con ella el cosmos es infinito y eterno. Esto podemos expresarlo filosóficamente diciendo que el cosmos es. En tal concepto el cambio y el movimiento son aparienciales o pertenecen al orden de lo finito, que no alteraría para nada los concepciones macrocósmicas. Ahí se funda lógicamente la formulación de leyes inalterables y eternas calcadas sobre una visión de un universo fijo, determinista y reversible. Einstein expresó aporéticamente este concepto en una carta a la hermana de su amigo fallecido Michele Besso: "Michele se me ha adelantado en dejar este extraño mundo. Es algo sin importancia. Para nosotros, físicos convencidos, la distinción entre pasado, presente y futuro es sólo una ilusión, por persistente que ésta sea"[53].

Henri Bergson, el filósofo francés, discutió con Einstein y sostuvo frente a él el punto de vista de la temporalidad. Otros autores también acogieron la tesis del tiempo irreversible: Proust, Teilhard, Freud, Peirce, Whitehead, a comienzos de siglo[54].

El punto de vista de Bergson es precisamente que el tiempo trae alteraciones, modificaciones, cambios. Hasta mediados del siglo XX, la evolución era considerada como un caso particular de animales y plantas; pero el universo físico seguía siendo estimado como inmodificable. No obstante, en las últimas decadas, Prigogine y otros científicos han puesto en evidencia que la materia no es pasiva: existe una dinámica del calor que estudia la termodinámica; los agujeros negros revelan esa potencialidad; las galaxias aparecen y desaparecen y el universo, como lo ha puesto de presente S. Hawking, está en expansión; el azar juega un papel fundamental en esa evolución[55].

El hombre ha mitificado la verdad, la ha remontado más allá del horizonte humano, ha creado verdades absolutas, sólo para intentar sobrepujarse y alcanzar lo imposible. Desde ese no-lugar de la desmesura se ha propuesto legislar para el más acá concreto de su finitud. Pero, expliquémonos, hay un no-lugar fértil para la imaginación y la creación, es el que rima con lo posible, lo posible próximo o lejano; lo posible calibrado con el paradigma razón, no-razón. Es el pensamiento de la utopía concebido como posible y realizable[56]. Pero hay un no-lugar, que teórica y metodológicamente deberíamos evitar. Es la tentación del absoluto, un mundo metahumano,

---

52 Citado por Ilya Prigogine, *¿Tan solo una ilusión?, op. cit.*, p. 14.

53 *Ibíd.*, p. 14.

54 *Ibíd.*, p. 17.

55 Stephen Hawking, *Historia del tiempo*, Bogotá, Editorial Grijalbo, 1989, pp. 59 y ss.

56 *Consúltese* Darío Botero Uribe, *El derecho a la utopía*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia y ECOE, 3a. Edición, 1999.

perfecto. Lo sorprendente es que este topos también aparece en la física, no sólo en las ideologías populares. Sin duda lo más extraordinario, es que esas proyecciones de la cultura afectaban también en la ciencia a los más grandes. Es el caso de Einstein. En 1931, en la revista *Modern Review* de Calcuta, India, apareció la transcripción de una conversación entre Albert Einstein y el escritor indio, Rabindranath Tagore. De ella cito. Dice Einstein:

> No puedo demostrar que la verdad científica deba concebirse como verdad válida independientemente de la humanidad, pero lo creo firmemente. Creo, por ejemplo, que el teorema de Pitágoras en geometría afirma algo que es aproximadamente verdad, independientemente de la existencia del hombre. De cualquier modo, si existe una realidad independiente del hombre, también hay una verdad relativa a esta realidad; y, del mismo modo, la negación de aquélla engendra la negación de la existencia de ésta[57].

Einstein tiene razón en que existe una realidad independiente del hombre, es decir, independientemente de la conciencia; vale decir, esa realidad no es creada sino recreada por la conciencia. Mas es totalmente desatinado pensar una realidad objetiva más allá del hombre, es decir, más allá del testimonio de su consciencia, porque no tenemos otra manera de acceso a lo "en sí". Podemos criticar los datos de la consciencia, someterlos a prueba; colocarlos como quería Descartes ante el tribunal del entendimiento, pero no podemos hablar de una realidad independientemente del hombre.

Es muy importante el punto de vista de que no podemos construir una ciencia con un observador fuera del mundo. ¿A partir de qué sustento se edificaría un conocimiento abstracto sin un referente concreto para validarlo? El conocimiento tiene que ser acuñado en la perspectiva de un sujeto cognoscente, no para llegar a un subjetivismo, sino para disipar la ilusión de una objetividad plena independientemente del observador. Hablando de la naturaleza del cosmos tenemos imágenes y datos que desbordan incluso la imaginación. El conocimiento tiene que ser perfilado a nuestra medida y en nuestra perspectiva. El conocimiento es una proyección de la mente humana. Las imágenes que desbordan la relación de la mente con el objeto son ilusorias. La afirmación de que el conocimiento es intersubjetivo puede llevar a la ilusión de idear una mente intersubjetiva. Pese a la intercomunicación, que desde luego enriquece el conocimiento, sólo hay mentes individuales, cultivadas o no, con experiencias y conocimientos más o menos ricos, nada más. Por supuesto que la ciencia es un conocimiento intersubjetivo, pero esto sólo significa que ha reunido la experiencia, la lucidez, la disciplina, las observaciones de muchos individuos.

---

57 Incluido como anexo al libro de Ilya Prigogine, *¿Tan sólo una ilusión?*, *op. cit.*, p. 43.

Es paradójico que una mente tan portentosa como la de Einstein llegara a afirmar que pasado, presente y futuro, y la misma existencia humana son ilusorios. Esto sólo denota que la ciencia se hace dentro de la cultura. Prigogine insiste mucho con plena razón en el condicionamiento cultural del conocimiento científico. Esta reflexión desde el campo científico es muy importante para contrarrestar la ilusión weberiana y positivista de construir un conocimiento científico más allá o más acá de una determinación cultural e ideológica.

Lo más impresionante de la ciencia de nuestro tiempo no es sólo que se ha redescubierto la flecha del tiempo en física, sino también que se ha demostrado la correlación azar-necesidad y finalmente, lo más extraordinario, que el azar o el caos conduce a una evolución ordenada de la naturaleza. Jacques Monod, el célebre biólogo, a quien citábamos a propósito de la evolución, mostró cómo la evolución actúa sobre los productos del azar, pero opera también en un dominio de exigencias rigurosas, en el cual el azar es superado[58]. Una síntesis prodigiosa de azar y necesidad es lo que dirige la evolución. Para mí éste ha sido un descubrimiento maravilloso, porque me ha permitido comprender que las especies autorregulan la evolución. Esta comprobación ha reforzado mi tesis de autorregulación de la vida social, que he propuesto en la *Teoría social del derecho* y en otros libros.

En *La nueva alianza*, obra escrita conjuntamente con su colaboradora Isabelle Stengers, Ilya Prigogine sostiene que "no se puede aceptar ya ninguna solución que haga de la irreversibilidad una ilusión o el resultado de una descripción aproximada. La irreversibilidad [vale decir la evolución[59]], es fuente de orden, de organización"[60].

El historiador de la ciencia, Michel Serres, en su bello libro *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias*, hace unas afirmaciones y plantea unos interrogantes del mayor interés para el pensamiento contemporáneo. Michel Serres toma el *De Rerum Natura* de Lucrecio como punto de llegada de la ciencia antigua y, a su vez, como punto de partida de la ciencia moderna. Detrás de este paradigma hay reflexiones bellamente escritas y sólidamente fundadas. Durante mucho tiempo se creyó que la física en tanto ciencia comenzaba en el siglo XVII, lo cual, nos muestra Serres, constituye un tremendo error. En el mundo antiguo hubo una ciencia física rigurosa interrumpida por el velo que colocó la Edad Media cristiana a la cultura antigua, la cual fue retomada en una de sus variantes, en el mundo moderno. La otra variante olvidada, desconocida, incomprendida epistemológicamente es la que reaparece en nuestros días con Thom, Prigogine y otros científicos. No obstante, se impone una aclaración; estos científicos han llegado a esa concepción del orden a través del caos, de una dinámica producida por el desequilibrio consti-

---

58 Jacques Monod, *El azar y la necesidad, op. cit.*, pp. 131 y ss.

59 Nota del autor.

60 Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1944, p. 41.

tucional de los elementos, que pugna por un equilibrio que produce un orden como resultado y no como punto de partida. Ellos son los nuevos epicúreos, los nuevos lucrecianos, que han arribado a ese punto a través de su práctica científica. Serres ha hecho la reconstrucción teórico-histórica que permite verlos en una gran perspectiva de interpretación de la naturaleza, frente a la proyección de Arquímedes y Newton, la concepción de las leyes universales, o lo que podríamos llamar el orden constitucional de la naturaleza o también la coincidencia entre un orden universal determinista, reversible con los fenómenos singulares, locales. Frente a esta perspectiva, el *Clinamen* de Epicuro-Lucrecio conduce a un proceso fundamentalmente irreversible, estocástico, en el cual no siempre coinciden la macrofísica con la microfísica. Afirma Michel Serres:

> Llamamos principio de razón al que enuncia que existe algo y no más bien nada [...] Pero este principio nunca ha sido explicado o redefinido más que mediante sus sustantivos: la cosa, el ser y la nada, el no-ser [...]. Y el principio de razón rigurosamente hablando, es un teorema de estática. Si existe la razón, no es más que esta proporción inclinada. Si hay una ciencia, es su evaluación. Si hay un discurso, habla de la inclinación. Si hay una práctica, ella es su instrumento. No existimos, no hablamos y no trabajamos —ya sea con la razón, con la ciencia o con las manos— si no es en y por la desviación del equilibrio. Todo es desviación del equilibrio salvo la nada, es decir, salvo la identidad[61].

Serres se refiere en este texto al *Clinamen* de la ciencia antigua y específicamente de Lucrecio. Fue el interés por el atomismo lo que permitió a los científicos de la antigüedad percibir la inclinación que produce una desviación en el ángulo de caída. La mecánica moderna basada en los sólidos —observa Serres— no pudo captar cómo la desviación estocástica de los átomos (el *Clinamen*) produce las turbulencias. En términos de la física cuántica y el principio de indeterminación de Heisenberg: "[...] Pero no fue sino al cabo de un cuarto de siglo que se manifestó que la teoría de los cuantos obliga a formular toda ley precisamente como una ley estadística, y por ende abandonar ya en principio al determinismo"[62].

Constituye una paradoja al forma como la ciencia a fines del segundo milenio de nuestra era encuentra una coincidencia con la ciencia antigua de Demócrito, Epicuro, Aristóteles, Jenófanes, Lucrecio y muchos más. La razón moderna, por fin, a fines del siglo XX ha encontrado sus límites en la práctica científica. En la filosofía y en el arte hace bastante tiempo que las embestidas contra la razón moderna se han hecho sentir. ¿Qué significa esta vuelta a los orígenes? No, por supuesto, que el tiempo carezca de significado; no, que no haya existido evolución; no, que no se haya avanzado. Por el contrario, la evolución ha sido signifi-

---

61 Michel Serres, *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias*, Valencia, Pre-Textos, 1994, p. 40.

62 Werner Heisenberg, *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Barcelona, Ariel, 1976, p. 32.

cativa y los avances portentosos. Sí denota que aún vivimos las consecuencias desastrosas de ese corte abrupto del pensamiento y de la ciencia del mundo antiguo. El mundo moderno tuvo que reinventar el saber en lucha con la hegenomía de la explicación teológica. El pensamiento moderno ganó la autonomía, pero mantuvo el corte epistemológico y teórico con el saber antiguo. Libros como el de Michel Serres abren la puerta para cubrir este hiato. Serres nos habla de dos grandes corrientes históricas en la interpretación de la física, que configuran dos concepciones sobre la naturaleza:

> Lucrecio describe dos clases de caos: el caos-pendiente, caudal laminar de los elementos, flujo paralelo en el vacío que traza una especie de espacio fibrado; y el caos-nube, masa desordenada, fluctuante, browniana, de disimilitudes y oposiciones [...]. Orden sobre el desorden, sea cual sea el desorden, el torbellino lo es por fluxión en la primera hipótesis, la del caos-flujo, y lo es por fluctuación en la segunda, la del caos fluctuante. No hay estabilidades más que en un universo inestable en el que todo se vierte. La solución es la misma; no obstante, no lo será para la epistemología ni para la historia sucesiva. La primera hipótesis abre un saber clásico en el que el desorden se minimiza: es el camino que va de Arquímedes a Pascal y Newton; mecánica hidráulica y cálculo infinitesimal, ciencia de las fluxiones. Aquí, desde lo local a lo global, se conserva la coherencia. Durante el curso de esta historia que llega hasta Laplace y hasta el positivismo dominante, la segunda hipótesis está adormecida. Hoy se despierta desde ciertas ensoñaciones de Leibniz y desde la otra cara de Laplace, en donde dormitaba la multiplicidad caótica. El orden por fluctuación se ha convertido en nuestro problema, y nuestro mundo se ha convertido en un mundo en el que lo local y lo global ya no se corresponden ¿Cómo del ruido o del desorden más radical puede destacar algo en particular?[63]

Prigogine señala que lo artificial es determinista y reversible; lo natural, en cambio, es preponderantemente estocástico e irreversible. No obstante, nos previene que evitemos una afirmación dogmática.La irreversibilidad, cabe decir, la evolución, es una característica bastante generalizada en la naturaleza. No obstante, existen procesos deterministas y reversibles en el mundo natural. Prigogine nos invita a pensar el tiempo: la relación entre la permanencia y el cambio; la relación entre ser y devenir. Es el tiempo una característica externa a los fenómenos o es un ingrediente interno de las especies u otro tipo de fenómenos: ¿tendría una especie de reloj que marcaría su finitud? La primera opción es la de Newton, la de la legalidad general; la segunda, es la de Aristóteles, la de que los seres vivos no obedecen a leyes sino a la dinámica interna de sus organismos.

Marchamos hacia una filosofía más dinámica y libre, porque así es la realidad. Cada vez habrá un componente mayor de la ética, la estética y la preordenación de la vida social. En materia de filosofía de la ciencia, las

---

63 Michel Serres, *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias*, *op. cit.*, p. 51.

leyes fijas y absolutas ceden el espacio a las leyes estadísticas. Queda abierto el camino para concebir tanto en la naturaleza como en la transnaturaleza lo probable, lo indeterminado, lo contingente; el *Clinamen* de Lucrecio tiene la palabra. El nuevo panorama de la ciencia es afortunado para los filósofos creadores, pero representa una agonía para el positivismo.

LA NATURALEZA, UNA FÁBRICA ENCANTADA DE VIDA: INDÍGENAS AMERICANOS

Este título no tiene una denotación antropológica sino más bien es el resultado de una interpretación filosófica para los fines de este libro. La rica mitología indígena de las distintas culturas testimonia, especialmente en los mitos fundacionales y en algunas otras producciones discursivas, el valor simbólico que otorga a las distintas especies vegetales y animales y la repercusión en su cultura, no meramente como formas utilitarias sino como una ontología reveladora de la comunión espiritual entre divinidades del cielo, terrenas o del inframundo y los chamanes y líderes espirituales de las comunidades. Nada en la naturaleza tiene para ellos el significado de mundo cósico, de una objetividad puesta para el uso caprichoso del hombre; para el indígena la naturaleza es un campo de alienación de fuerzas espirituales que se mueven en el cosmos o provienen de fenómenos parapsicológicos.

Los indígenas tienen una relación con la naturaleza desde el punto de vista cultural y productivo persistiblemente distinta de la del hombre occidental. La tierra no es un mero bien de producción sino algo sagrado, además, por supuesto de jugar un papel productivo. Los mitos dan cuenta del animismo, de la magia, del intercambio de fuerzas espirituales entre el hombre y las demás especies de la naturaleza.

Para el hombre occidental, sobre todo a partir de la Reforma, la espiritualidad es un fenómeno subjetivo que se plasma en el arte, en la filosofía, en la ciencia o en la historia cultural; la capacidad intelectual fundamentalmente centrada en la razón, implica que el hombre en tanto espíritu se ha situado autónomamente frente a la naturaleza, en tanto biológicamente persiste en su ser natural. Es el fenómeno que yo denomino la transnaturaleza. El indígena tiene una relación más próxima con la naturaleza, su vida implica un intercambio intenso con ella. El indígena se ha apoderado en una forma mágica, animista de la naturaleza; la revive simbólicamente en sus ceremoniales. La transnaturaleza para él no es un corte tan profundo como para su homólogo occidental. El hombre occidental toma la naturaleza como objeto teleológico; el indígena toma la naturaleza como un objeto semiológico. Ambas culturas derivan la vida de su intercambio natural-transnatural, pero la occidental despoja progresivamente a la naturaleza de su halo mitológico, para entenderla sólo con un sentido utilitario; en tanto para el indígena su espiritualidad es una recreación mítica del mundo natural. Los indígenas hacen pasar sus necesidades, sus deseos, sus aspiraciones a través de un complejo tamiz cultural; el hombre occidental desnuda sus demandas de simbolizaciones a la naturaleza para percibir en ella sólo su ser cósico. Para el hombre occidental la naturaleza es

corporalidad, fuerza ontológica; para el indígena, la naturaleza es corporoespiritualidad. Para el hombre occidental la sociedad representa una escisión profunda, un escenario nuevo de *praxis*, de realización humana. El indígena objetiva en torno a la naturaleza toda su fuerza cultural y simbólica. La espiritualidad mundana se cumple en un escenario paranatural. Esa es la conclusión que se produce como resultado de la lectura de los mitos. Es uno de los temas comprendidos en lo que yo denomino el pensamiento de la no-razón. La razón se ha retraído del mundo; se sitúa frente a la objetividad; la no-razón está adherida al mundo, no es un pensamiento subjetivo sino una visión ontologizada.

Cosmogonía

> Entonces vino la Palabra; vino aquí de los Dominadores, de los Poderosos del Cielo, en las tinieblas, en la noche; fue dicha por los Dominadores, los Poderosos del Cielo; hablaron; entonces celebraron consejo, entonces pensaron, se comprendieron, unieron sus palabras, sus sabidurías. Entonces se mostraron, meditaron, en el momento del alba; decidieron (construir) al hombre, mientras celebraban consejo sobre la producción, la existencia, de los árboles, de los bejucos, la producción de la vida, de la existencia, en las tinieblas, en la noche, por los Espíritus del Cielo llamados Maestros Gigantes. Maestro Gigante Relámpago es el primero, Huella del Relámpago es el segundo, Esplendor del Relámpago es el tercero: estos tres son los espíritus del Cielo[64].

Para los indígenas (pienso que esto es válido para todas las culturas americanas), no existe nada más allá del universo físico. Los espíritus forman parte del mundo en que nos movemos, pueblan nuestro horizonte. No existe una espiritualidad separada del mundo material. El espíritu parece ser más bien una energía soterrada que mágicamente ha servido para crear la tierra y dotarla, pero es también una fuerza moral que defiende la vida, la potencia; valora la conducta humana y es el fluido que alimenta los conjuros mágicos; en este caso los espíritus toman la forma de animales o plantas.

Por supuesto que el espíritu también es el pensamiento, en la perspectiva cartesiano-spinozista, para los hombres de todas las latitudes.

Para los uitotos, la palabra es creadora, se confunde con el contenido. Por el análisis del antropólogo Konrad Theodor Preuss, sabemos que el creador es el que dice la palabra. La palabra no sólo nombra, es una ontología constituida en discurso; no es medio, es la cosa conjurada mágicamente. No existen dos líneas paralelas, el logos, por una parte y el fenómeno, por la otra, sino que la palabra es la cosa. El Padre fundador se saca las palabras-cosas de la boca[65].

---

64 *Popol-Vuh*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1979, p. 13.

65 Konrad Theodor Preuss, *Religión y mitología de los uitotos*, vol. I, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1994, p. 47.

Esta concepción es similar a la de los humanistas del Renacimiento, en la dialéctica entre *res* (cosa) y *verbum* (concepto) otorgaban la primacía al *verbum*. Para ellos la semiosis no marcha del objeto al signo sino del significante al significado a través del referente[66].

Por su parte, Heidegger rechaza plantear la relación de conocimiento entre sujeto y objeto. Esta se daría más bien entre *Dasein* (ser del ahí) y fenómeno. El discurso no se puede entender como algo meramente subjetivo. Así se expresa: "A las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones"[67].

Preuss sostiene: "Otro medio para esclarecer el origen del Padre a partir de la nada, nos lo revela su nombre *Naainuema* (el que representa o posee lo no existente, lo inexplicable, lo imaginario). *Naaino* significa algo que existe en forma oculta a los sentidos, bajo la apariencia de lo no existente, o algo que sólo se acepta en el pensamiento, un producto de la ilusión, pero no completamente sin existencia. Por ello, *naaino* se emplea, por ejemplo, para designar la cosa de la cual finalmente el creador forma la tierra"[68].

En este único mundo, son las grandes fuerzas de la naturaleza, el sol, la luna, las que encarnan la energía creadora. Es una concepción animista que se derrama por todo el paisaje, poblándolo de misterio y animación. El padre como todos los antepasados ha muerto y reside en el Inframundo; allí viven todos los antepasados y allí irán los indígenas actuales después de la muerte[69].

Es un pensamiento mítico que se ha construido con imágenes, en una cosmovisión imponente, grandiosa, que expresa un pensamiento de la no-razón, sin ser irracional. No se opone a la razón, es complementario. Es una poesía cósmica, que alimenta un mundo "contemplativo", que en todo caso no concibe la naturaleza como campo utilitario al servicio del hombre sino como un campo de interacción de hombres, animales y plantas. La naturaleza es el mundo del hombre pero no un mundo para el hombre en el sentido occidental. La naturaleza, para el indígena, es cuerpo, espíritu, vida, es el mundo de los antepasados, es el hogar sagrado, es alimento y cobijo, es fuerza y animación. Su concepción es opuesta a la del hombre occidental después de la secularización, que piensa la naturaleza como el espacio dentro del cual realiza la vida social, la cultura, la *praxis* productiva; fuente de bienes, en la cual los cinco reinos son un para sí a discreción para realizar sus proyectos. Ese poder sólo conoce una autorregulación que lo delimita en la interacción con otros hombres. El hombre occidental se plantea un poder sin límites frente a y sobre la naturaleza; es así como la razón histórica —por lo menos la razón antecedente

---

66 Darío Botero Uribe, *El poder de la filosofía y la filosofía del poder*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2a. edición, 1998, pp. 666 y ss.

67 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998, p. 184.

68 Konrad Theodor Preuss, *Religión y mitología de los uitotos, op. cit.*, p. 47.

69 *Ibíd.*, pp. 55 y 56.

al ecologismo y el ambientalismo— concibe ese ámbito de poder y acción. El indígena, por el contrario, proyecta un poder de y con la naturaleza. La fertilidad, por ejemplo, llega a la tierra desde el Inframundo[70]. A partir de ese presupuesto, no es concebible una estrategia productiva y cultural con los presupuestos de la *ratio* occidental. El resultado es una producción muy precaria e insuficiente vista desde los parámetros de la civilización occidental. Por eso mismo, los indígenas permanecen en armonía con la naturaleza, no la destruyen, la viven, la padecen, la gozan, la exaltan.

Respecto al origen del hombre, el mito narra:

> El Padre, o sea la palabra, tras haber creado el agua, creó en ella la planta nuizi. Después de haberla desprendido de sí (*dozideite*), colocó una serpiente en el fondo, bajo la superficie del agua[...]. Cuando hubo desprendido de su cuerpo (*dozideite*) la serpiente que él creó, vio que nosotros seríamos los primeros (hombres). Allí se originó (o nació, Komuide) nuestro jefe[71].

El Padre es necesario como hipótesis, pero luego prescinden de él; ellos —los uitotos— adoran el sol y sobre todo la luna. Constituyen una cultura lunar, porque la luna con sus fases preside los ritmos de la vida. Los aztecas no creían en recompensas o castigos en el más allá. La buena o mala conducta sólo tenía resultados en la vida terrena. Sólo recibían recompensas los guerreros muertos en combate y los sacrificados en el culto al sol, los cuales se iban al imperio del Dios solar; todos los demás hombres después de la muerte se iban a la morada del inframundo[72].

La creación del hombre, según la tradición de los Quichés y Cakchiqueles es muy interesante desde el punto de vista cultural. Muestra la falibilidad de los dioses: ellos como cualquier artesano, escogen un tipo de materia, luego lo prueban y si no se ajusta al uso que debe dársele a su obra, cambian la materia, hasta que llegan a un resultado aceptable. Así, los hombres fueron moldeados inicialmente con barro, pero pronto sus hacedores observaron que el barro no era adecuado porque se desleía fácilmente. Luego intentaron con la madera. Los muñecos de madera cohabitaron y tuvieron hijos, pero carecían de corazón y sentimientos. Debieron hacer un nuevo intento: esta vez emplearon el maíz y éste lo amasaron con sangre de serpiente. Ésta fue una sabia decisión y a esta estirpe pertenecería todo su pueblo[73]. Es comprensible la simbología: el maíz era la base de su alimentación y servía también para preparar las bebidas que animaban las fiestas y diversiones. La serpiente tiene un significado simbólico muy valioso para los indígenas: "[...] el dios (serpiente) vuelve aquí contra sí mismo su atributo de poder celeste, el pájaro solar, para fecundar la tierra de los hom-

---

70 *Ibíd.*, p. 66.

71 *Ibíd.*, p. 49.

72 H. D. Disselhoff, *Las grandes civilizaciones de la América antigua,* Barcelona, s.e., 1965, p. 173.

73 Walter Krickeberg, *Mitos y leyendas de* los *aztecas, incas, mayas y muiscas,* México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 93-97.

bres, pues ese dios es la nube, y su sangre es la lluvia nutricia que hará posible al maíz y al hombre de maíz"[74].

EL VITALISMO CÓSMICO. LA VIDA COMO CONDICIÓN DE LA TRANSNATURALEZA Y LA TRANSNATURALEZA COMO PRESUPUESTO DE LA VIDA: MI PROPIA CONCEPCIÓN

Reconocer la naturaleza implica detectarla en el entorno y en nosotros mismos. La naturaleza es en nosotros: es la universalidad (infinitud y eternidad) realizada en un ente finito, perecedero. El pacto con la naturaleza es un pacto con nosotros mismos o, mejor, con la universalidad de nuestra singularidad. Es la comprobación de la corporalidad y del espacio en el cual se halla situada, en tanto campo de existencia humana y de sus posibilidades. La cultura es también una dimensión nuestra, pero a diferencia de la naturaleza no es un universal puesto en nuestra singularidad sino una universalidad construida por el lenguaje, el pensamiento y la *praxis* de multitud de generaciones en la historia. Esas dos dimensiones son configuradoras de la unidad del hombre: la corporoespacialidad y la lingüístico-simbólico-praxiológico-culturalidad. El vitalismo cósmico plantea que el hombre es un ser contradictorio que se mueve en dos ámbitos diferentes pero interrelacionados: naturaleza y transnaturaleza. La transnaturaleza no es una continuidad de la naturaleza sino una ruptura. El hombre es natural y transnatural. Cuando el homínido comienza a desarrollar el lenguaje y el *homo* más adelante toma la naturaleza como ambición de vida, objeto de sus designios, comienza a perfilar su propio proyecto, entonces la contradicción queda planteada. En el proceso de la evolución una subespecie de primates desarrolló una mayor capacidad cerebral, empezó a caminar erecta y cambió su régimen alimenticio: de vegetariana pasó a omnívora. En las llanuras de África tuvo que cambiar su estrategia de supervivencia. Como era inferior a otros animales en dotación física, al bajar de los árboles y convertirse en nómada pedestre, utilizó su creciente capacidad cerebral en la fabricación de instrumentos para obtener alimento y para defenderse de los depredadores. Devenida homínida, comenzó a desarrollar el lenguaje: el lenguaje articulado humano es el más complejo y rico descubrimiento posible; el que configura la humanidad del hombre. El lenguaje sacó al hombre de su singularidad, de su animalidad congénita y sin rebasar nunca la individualidad lo potenció con la universalidad; hizo posible el pensamiento, la ética, la *praxis*, la *poiesis*, el proyecto propio del hombre que vino a superponerse al programa de la naturaleza. El lenguaje marca la línea divisoria entre el animal natural y el animal humano; entre la naturaleza y la transnaturaleza; entre el homínido y el *homo*.

---

74 Raphäel Girard, *Le Popol-Vuh, Histoire Culturelle des Maya-Quiché,* París, s.e., 1954. Citado por Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de símbolos,* Barcelona, Editorial Herder, 1995, p. 928.

La contradicción inmanente del hombre ha llegado en el siglo XX a su máxima expresión. Las contradicciones fundamentales no se resuelven, sólo se concilian. El vitalismo busca construir un puente entre naturaleza y transnaturaleza. La transnaturaleza es un campo de actividad que no logra substraerse al influjo de la naturaleza y el conocimiento y la cultura inciden en la forma como entendemos la naturaleza e interactuamos con ella. La ecología es muy pobre filosóficamente, porque se propone reparar el daño o prevenirlo. El vitalismo cósmico busca un acuerdo básico que evite el choque de trenes: una naturaleza vigorosa es el resultado de una vida social armónica; una vida social gratificante sólo puede construirse en la interacción con una naturaleza plena de vida. El hombre es parte de los dos "proyectos", pero en el uno es resultado y en el otro es agente. Se trata de conciliar la contradicción buscando una circulación fluida de doble vía naturaleza-transnaturaleza. El hombre tiene que movilizar las energías naturales para poder realizar adecuadamente su humanidad; pero su humanidad tiene que buscar la *physis* en sí mismo y en el entorno para no traicionar la vida. El vitalismo se propone crear un nuevo orden ético-político-humanista para reemplazar la ecología en tanto actividad tecnológico-remedial. El vitalismo postula hoy conciliar la humanidad del hombre con su ser natural. Los biólogos sólo tienen en cuenta la generación de la vida; los sociólogos sólo se interesan en la socialidad; el vitalismo cósmico construye el puente para que la humanidad del hombre puede sembrarse en la vida cósmica y biológica, y ésta pueda vigorizar la humanidad del *homo sapiens*.

Ser humano y ser natural son dos dimensiones contradictorias. La corporoespacialidad tiene la vida como manifestación y en ese sentido la transnaturaleza depende de la vida como una condición absoluta. Ser humano es el ente ético-simbólico-lingüístico-cultural. Esta condición transnatural es una transgresión de la naturaleza: el *homo* se sitúa frente a ella, la torna objeto de su ambición teleológica.

La naturaleza es un orden inestable resultado de la capacidad de la vida para ordenar todos los elementos producto del azar. La naturaleza no es cosa al servicio del hombre, como parece hacernos creer la cultura dominante, sino mi ser biológico en tanto universalidad. Yo soy un individuo biológico y la naturaleza es el otro yo universal en mí. En tanto universal biológico yo soy idéntico a la naturaleza, pero en tanto ser de cultura, ético, político, hablante, realizador, productor, creador... yo soy opuesto a la naturaleza, a la cual designo como fuente de la alimentación, la recreación, la vivienda, en fin, directa o indirectamente, de la satisfacción de todas las necesidades somáticas. La naturaleza es el campo operacional del espíritu, depositaria de los sueños, de las esperanzas, de los esfuerzos, de los deseos, de las necesidades...; pero todos estos sustantivos expresan una semiosis del ser hombre, del otro frente a la naturaleza. Es una mediación que no simplemente toma, sino que actúa, modifica el campo sobre el cual se proyectan sus designios. La naturaleza toda es naturaleza humana en el sentido de ser causa eficiente y una causa final para su actividad, una proyección telética del ser de su espíritu. La naturaleza y la transnaturaleza tienen líneas divisorias borro-

sas. Coexisten en una interacción intensa e integradora. El puente que propone crear el vitalismo cósmico es, pues, el eslabón perdido de la unidad pluridimensional de la vida.

El hombre no ha limitado su proyecto a la supervivencia, sino que para satisfacer su pulsión de poder ha desarrollado fuerzas colosales que chocan con la naturaleza como fuente de vida. El planteamiento del vitalismo no es el de la ecología que compara la vida del hombre con su ambiente externo, sino más bien el que sitúa al hombre como universal biológico (naturaleza) que debe armonizarse con la otra dimensión de sí mismo, la universalidad transnatural. El vitalismo cósmico sitúa el problema ambiental como una relación interhumana. Se da una intertextualidad en cada uno de los polos naturaleza-transnaturaleza.

La transnaturaleza es un proyecto que se cumple en y con la naturaleza que posibilita la transnaturaleza: en la medida que avanza la civilización, en particular el desarrollo capitalista, se torna contradictorio con el ser natural. Una naturaleza pura y una cultura pura son hoy abstractos, el puente entonces es entre una naturaleza condicionada por una estrategia cultural-productiva a través de la historia y una cultura mediada por la referencia obligada con la naturaleza, o entre una objetividad puesta y una praxis disponible. El humanismo concreto de hoy o el vitalhumanismo consiste en elevar axiológicamente mi ser transnatural universal al mismo nivel de mi ser natural universal; el hombre tiene que conciliar su capacidad vital con su acción transformadora.

En el siglo V griego a.n.e., los pensadores discutieron ampliamente la oposición de *physis* y *nomos*, una dimensión de la oposición entre naturaleza y transnaturaleza. Protágoras pensaba que "la propia naturaleza (su debilidad física) le había llevado a éste (el hombre) a la destrucción sin la organización política; de ahí el que las leyes sean un ordenamiento de la 'naturaleza' "[75]. Ésta es, a mi juicio, la primera conciliación de la contradicción naturaleza-transnaturaleza. En este caso, piensa Protágoras, es la naturaleza la que debe adaptarse al *nomos*. El *nomos* o la sociedad política debería ponerse como obra de la naturaleza. La *physis* sería elevada a *nomos*. Hoy, a comienzos del siglo XXI, la conciliación que se impone tiene un sentido contrario, es la transnaturaleza la que debe adaptarse a la naturaleza. Hoy estamos impelidos a asumir la *physis* simbólicamente como el proyecto del hombre con el objeto de equilibrar el desarrollo de los ecosistemas con el despliegue científico-tecnológico de la civilización. El *nomos* debe ser elevado axiológicamente a *physis*.

> [...] los griegos (miraban) el imperio de la ley como algo firmemente arraigado en sus mentes y, tal vez, de forma especial en las de los atenienses, con independencia de que las leyes se considerasen como un producto de la naturaleza o en acusado contraste con ella. En este último caso, eran celebradas como un triunfo de la razón sobre la naturaleza, como el símbolo de la capacidad del hombre para elevarse con su propio esfuerzo so-

75 W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, t. III, Madrid, Gredos, 1988, p. 81.

bre un "natural" estado de mutuo conflicto y destrucción. Las leyes no eran "por naturaleza" para Protágoras ni para Sócrates, y Herodoto fue plenamente consciente de la variedad y contradicciones entre los nomoi de diferentes sociedades[76].

Hoy, en contraste con la Ilustración griega, se da un triunfo de la *physis* sobre la *ratio* que domina el proceso tecno-científico, que orienta la civilización capitalista actual. Más que la superioridad axiológica de la *physis* sobre la *ratio*, lo que podemos considerar en este siglo XXI que comienza, es la inferioridad valorativa de la *ratio* capitalista frente a la naturaleza como potencial de vida. La *ratio* alimenta un proyecto demasiado unilateral, que se contradice con la humanidad del hombre y en esa medida se rompe el equilibrio y aparece dañado el universo cósmico y biológico del hombre. El vitalismo cósmico concibe que éste no es sino un aspecto de la contradicción, la cual es multidireccional. El daño del medio natural es el resultado de la miseria de la vida, no sólo económica, sino intelectual, artística, ética, cultural. Sólo la miseria de la vida conspira contra la persistencia de la vida; no es un problema técnico, como concibe la ecología sino un problema de filosofía de la cultura. Por esa razón hay necesidad de elevar el proyecto transnatural del hombre al "programa" de la naturaleza. Construir un paradigma capaz de equilibrar la tridimensión de la vida (cósmica, biológica y psico-social) con un juego armónico de las herramientas *ratio*, *logos* y no-razón.

En un discurso anónimo atribuido por algunos a Demóstenes, se dice:

> La vida toda de los hombres, sean sus ciudades grandes o pequeñas, está gobernada por la naturaleza y por las leyes. De estos dos principios, la naturaleza es una cosa desordenada (*ătakyos* como el primitivo estado de naturaleza en Critias y Diodoro) y varía con cada individuo, mientras que las leyes son algo común (ordenado) convenido y lo mismo para todos. La naturaleza puede corromperse (o desordenarse) y, con frecuencia, tener bajos deseos, por lo que hombres con semejante naturaleza los encontraréis obrando mal; pero las leyes pretenden lo que es justo, bueno y beneficioso (o conveniente)[77].

Lo que hace el texto citado es comparar el modo natural de proceder de los hombres (*tanatos*) con las leyes jurídicas y los ordenamientos de la Polis. Procurar que prevalezcan éstos frente a aquél. Lo que se impone hoy es valorar preferencialmente el *eros* y la *physis* frente al orden económico, político y jurídico del Estado contemporáneo o transformar éste en consonancia con los imperativos de aquéllos. Esto ilustra muy bien que la circunferencia ha dado un giro de 360 grados desde la Ilustración griega hasta hoy, en lo atinente a la relación naturaleza-transnaturaleza.

---

76 *Ibíd.*, p. 82.
77 *Ibíd.*, p. 84.

IV

PENSAR LA VIDA.
VITALISMO Y MECANICISMO

René Descartes tiene una gran significación para el pensamiento moderno, que él ayudó a perfilar. Su dualismo epistemológico no sólo le sirvió para ejercitar su pirronismo en busca de un pivote que le ayudara a construir los cimientos de un edificio del conocimiento que ofreciera garantía de verdad, sino que le permitió trazar el paralelismo, cosa extensa-cosa pensante o cuerpo-mente, cuya consideración *in extenso* lo llevaría tan lejos que le permitiría determinar la naturaleza de la objetividad exterior y del pensamiento. Sostiene Descartes en las "Meditaciones metafísicas":

> Por el contrario, actualmente no sólo conozco que existo, en tanto que soy una cosa que piensa, sino que también se presenta a mi espíritu cierta idea de la naturaleza corporal; lo que hace que dude si esta naturaleza pensante que está en mí, o más bien por la cual yo soy lo que soy, es diferente de esta naturaleza corporal, o bien si ambos no son más que una misma cosa. Y supongo aquí que no conozco aún ninguna razón que me persuada más de una que de otra, de donde se sigue que me es enteramente indiferente negarlo, o afirmarlo o incluso abstenerme de dar ningún juicio[1].

En esta cita se puede observar claramente cómo avanza con su característico método de la duda. Descartes llegará más adelante en su investigación a la certeza de la unidad ontológica del hombre y al mismo tiempo a la bidimensionalidad cuerpo-mente. Cuerpo y mente son diferentes y esa diferencia precisamente le permitirá fundamentar el mecanicismo:

El mecanicismo se aplica al cuerpo, no a la mente, ésta se rige por la "libertad". Descartes construye un paralelismo cuerpo-mente: de acuerdo con ese paralelismo cuerpo y mente están estrechamente interrelacionados, pero cada cual funciona por sí mismo. El cuerpo no necesita de la mente para moverse; la mente, a su vez, si bien presupone el cuerpo sin el cual no existe, es, en cuanto a su actividad específica, independiente. La actividad específica del cuerpo es el movimiento mecánico, el desplazamiento en el espacio y el movimiento fisiológico orgánico. El movimiento mecánico, incluida la fisiología, está regido por la causa y el efecto; en tanto causal sólo admite la causa eficiente y rechaza por inadecuada la causa final. El cerebro es parte del cuerpo y tiene una doble función: en tanto dirige el movimiento muscular y el desplazamiento, es corporal; en tanto tiene una

---

1 René Descartes, "Meditaciones metafísicas", en *Obras escogidas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1967, p. 258.

actividad propia —el pensamiento—, configura la mente. Así, la voluntad, la percepción, la reflexión, el entendimiento, la intelección, la razón, la memoria... forman el pensamiento que es muy diferente del cuerpo. La diferencia principal que señala Descartes, es precisamente que el cuerpo es divisible en tanto la mente es indivisible. Por mi parte, puedo agregar una que considero decisiva: el cuerpo está sometido físicamente al espacio y al tiempo, en el sentido que sólo puede alcanzar un punto en el espacio recorriendo la distancia que lo separa de él y, por otra parte, está sometido a la irreversibilidad del tiempo; la mente puede desplazarse en el espacio con un movimiento instantáneo, sin recorrer las distancias; en el tiempo puede viajar reversible o irreversiblemente en forma súbita. La mente (el pensamiento) no tiene límites en el espacio ni en el tiempo, más que los que puedan provenir del conocimiento. Nada nos impide tratar un aspecto de la cultura o de la vida de una ciudad alejada de nuestra posición actual, aducir las vivencias, las particularidades. El pensamiento puede discurrir sobre ella teniéndola en la mente, aunque esté localizada a miles de kilómetros. En el tiempo, el pensamiento se traslada a épocas pasadas para analizar la historia, y puede la mente producir imágenes tan vívidas como los de una realidad actual. Todo depende del conocimiento, de la sensibilidad, de la empatía que el intérprete logre sobre un objeto de saber.

Al considerar el cuerpo como una máquina, Descartes puso el pilar fundamental de la Modernidad científica y tecnológica. Esto significa que la naturaleza debe estudiarse por sí misma sin consideraciones del trasmundo. De esta manera no sólo se rechazaba la mala teleología sino formas espiritualizadas que podían tergiversar el conocimiento natural. El movimiento de los cuerpos es mecánico y tiene un carácter cinemático, lo cual significa que el movimiento de los cuerpos puede medirse independientemente de las causas que lo originan. Lo mecánico es físico y el movimiento de los cuerpos depende de unos mecanismos determinados. El mecanicismo a partir de Descartes y luego reforzado por Newton se convirtió en el prototipo metodológico para la producción de conocimiento en las ciencias naturales.

Desde hace tiempo y sobre todo en el último siglo, muchos científicos, especialmente biólogos y filósofos, han venido insistiendo en que la vida no puede ser comprendida ni explicada mecánicamente. Hay varias maneras de entender el vitalismo:

1. La tradicional en la interpretación de la evolución, la cual puede ser perfilada como un conjunto de cambios morfológicos vistos desde la óptica del antropomorfismo. Es de alguna manera la consideración de la evolución en la perspectiva de Jean-Baptiste Lamarck. En este sentido, el vitalismo sería la manera de transponer a los hechos biológicos la "necesidad" o la "racionalidad" de una determinada interpretación de una "función" biológica o de un órgano. Así un "vitalista" diría que el ojo se hizo para ver; es decir, que la evolución estaría gobernada por la racionalidad (humana o metahumana).

Sería, pues, una consecuencia de la vieja teleología, con la cual hubo de romper la ciencia moderna en sus inicios.

2. La otra concepción vitalista es de orden filosófico y apunta a llenar un vacío de la biología que carece de un concepto de la vida. Henri Atlan y Catherine Bousquet sostienen: "La biología actual" ya no se ocupa de saber qué es la vida. ¡Y sin embargo "bio" significa vida! Según la fórmula de François Jacob: "En el laboratorio ya no nos preguntamos por la vida". O también como decía el biólogo Szent-Györgyi, descubridor de la vitamina C: "La vida no existe". El objeto de la biología es la fisicoquímica[2].

En segundo lugar esta concepción vitalista persigue postular una autorregulación de la vida, no por una actitud consciente, sino más bien en la perspectiva de Jacques Monod, como una síntesis de azar y necesidad[3], que sería la única capaz de explicar un orden ascendente y coherente de la evolución. Es la concepción del vitalismo cósmico.

No obstante que la vida no se puede explicar de una forma mecanicista, la aceptación del vitalismo ha encontrado grandes obstáculos, en particular que éste se entendía en una forma proclive a la teleología. Los científicos tienen bien presente que el mecanicismo substituyó precisamente en la Modernidad la interpretación de la naturaleza por medio de causas finales, lo cual impedía el avance de la ciencia, porque introducía la incertidumbre y la subjetividad ideológica como reflejo del trasmundo.

Preguntémonos por qué la vida no puede ser explicada desde un punto de vista mecanicista. Darwin, como es sabido, era partidario del mecanicismo. Pese a ello, veamos cómo define uno de sus grandes hallazgos, la selección natural: "He llamado a este principio por el cual cada ligera variación, de resultar útil, se preserva, selección natural con el fin de señalar su relación con la capacidad de selección del hombre"[4]. Si analizamos este principio que es el corazón mismo de la teoría de la evolución, nos encontramos con lo siguiente: una variación morfológica acontecida por azar, aparece en un individuo de una especie determinada. Hasta acá es un hecho que puede explicarse causalmente. Pero a partir de ese punto se inicia lo sorprendente. La variación resulta útil y esa utilidad se mide por la mayor capacidad de ese individuo para sobrevivir en la lucha por la vida.

Esa ventaja comparativa, precisamente en cuanto resulta ventajosa se hereda. Esto, como es evidente —muy a pesar de Darwin— no se puede explicar causalmente. Lo útil de una innovación aparece en el comportamiento etológico o fitogenético, luego vendría una reprogramación que tomaría en cuenta ese hecho y se expresaría como modificación de un gen. De esta manera se convertiría en una adquisición permanente de la

---

2 Henri Atlan y Catherine Bousquet, *Cuestiones vitales*, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 43.

3 Jacques Monod, *El azar y la necesidad*, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1993, p. 131.

4 Charles Darwin, *El origen de las especies*, Barcelona, Altaya, 1993, p. 90.

especie a través de la herencia. Por el contrario, cuando una adquisición por azar no resulta útil será desechada. Esa reprogramación se hace desde una exigencia de la vida de carácter teleonómico, no causa eficiente. Allí aparece un pivote en donde puede sostenerse el vitalismo cósmico; el mecanicismo se queda allí mudo. No obstante, hasta ahora no está resuelto el problema sino apenas planteado.

¿Esa reprogramación puede interpretarse como una conciencia? Desde luego que no. Los animales y las plantas no tienen una conciencia comparable a la del hombre. De esta manera la teleología no resulta adecuada para explicar el problema, porque presupone una conciencia.

> Littendrigh fue el primero, en los años cincuenta, en utilizar la palabra "teleonomía" para sustituir teleología, sabiendo que no había ninguna diferencia entre los significados literales de ambas palabras; había propuesto una palabra nueva para recalcar la diferencia entre lo que él expresó como una "máquina buscadora de fin" o "proceso buscador de fin" y otra u otro con un verdadero propósito[5].

La vida es un acontecer: verbo que tiene una relación etimológica con el sustantivo contingencia. La vida es una contingencia que se expresa a través de una duración, una permanencia incierta. Como afirma Heidegger, "la 'esencia' del *Dasein* se funda en la existencia"[6]. La existencia humana (Ser del Ahí) es una posibilidad que acontece dentro de un orden biológico que la hace previsible. En tanto la vida es un discurrir, los vivientes se esfuerzan por mantenerse vivos. Esa necesidad de conservar la vida y de prolongarla genera la programación a través de la selección natural. Si la vida fuera un hecho o un conjunto de hechos, es decir un acaecer instantáneo, sobreviniente que modificara las condiciones existentes, por ejemplo la caída de un cuerpo, la creciente de un río, debería entenderse dentro de una relación causal, pero una relación que se define como una animación y un movimiento persistente, ascensional y coherente, no se agota en la facticidad. La vida es frágil, vulnerable, contingente, si se mira desde un individuo, pero en cuanto es un transcurso gobernado por una legalidad (Newton) o por la inmanencia del decurso vital de los vivientes (Aristóteles) tiende a mantener la identidad de las especies y esporádicamente modifica los caracteres en desarrollo del principio de selección natural.

Jacques Monod plantea la tesis según la cual la invariancia precede necesariamente a la teleonomía. Esa sería la única tesis aceptable por la ciencia moderna. Las demás tesis que se han propuesto en este campo, suponen que habría un principio teleonómico inicial que guiaría la evolución, pero esta apreciación sería inaceptable[7].

---

5 Henri Atlan, "Finalidades poco comunes", en *Gaia, implicaciones de la nueva biología,* Barcelona, Editorial Kairós, 1995, p. 109.

6 Martin Heidegger, *Ser y tiempo, op. cit.*, p. 142.

7 Jacques Monod, *El azar y la necesidad, op. cit.*, p. 131.

Las teorías vitalistas se identifican todas en el rechazo a la explicación mecanicista de la evolución y de los procesos vitales, pero a partir de allí hay tendencias divergentes: se ha dado un vitalismo materialista, el de Jean Baptiste Lamarck (Filosofía zoológica), quien pensaba que las especies evolucionan morfológicamente mediante un comportamiento adaptativo que les permite enfrentar los retos que les plantea el medio natural. "Lamarck admite una tendencia espontánea de la materia viviente a evolucionar hacia una perfección mayor"[8].

Bergson, por su parte, defendía un vitalismo espiritualista, en su obra *La evolución creadora*. Su postura tiene implicaciones teológicas, pues considera que la vida es en su esencia espiritual y creadora. Se oponía al mecanicismo darwiniano y spenceriano. Así sostenía que:

> La naturaleza está animada, como el yo individual, por una "exigencia de creación", un "impulso vital" que atraviesa todas las etapas de la evolución, adaptándose a todas las diferentes ramas de la evolución. Esta perspectiva lleva a interpretar al conjunto de la evolución biológica como un proceso orientado hacia la producción de especies más y más complejas y perfeccionadas[9].

El vitalismo cósmico marcha en forma convergente con la ciencia. Acepta la teoría de la evolución de Darwin y sus continuadores en todo lo que se refiere a los hechos, pero piensa que el mecanicismo aplicado a la vida es un dogma que los científicos, en su mayoría, no se atreven a desafiar. El mecanicismo no entiende la vida. Extiende el criterio del mecanicismo orgánico y del movimiento externo a una energía cualitativa que anima, que vitaliza, que se ve obligada a orientarse táctica y estratégicamente, en tanto especie, para sobrevivir. La vida es una energía universal que toma forma en la especie y en el individuo. La posesión y la retención de esa energía para la especie y el individuo es algo problemático. En principio lo que está en juego no es la vida, sino la vitalidad de los vivientes. Esa lucha de los vivientes por conservar la vida nos da una característica de la vida, la previsibilidad. La vida en tanto energía animadora es también previsora.

Lynn Margulis y Dorion Sagan señalan cómo desde las bacterias hasta las formas más complejas de vida, los vivientes han tenido que desarrollar una "Conciencia" para enfrentar la supervivencia. "Pero lo que es más asombroso es que (sic) todo cuerpo vivo se construye a sí mismo"[10]. Una característica fundamental de la vida es la autopoyesis, o autoorganización, sin cuyo ejercicio ninguna especie hubiera podido sobrevivir. Pues bien, la autopoyesis contradice el mecanicismo, no sólo en su funcionamiento sino en su visión metafísica como orden preconcebido. La *autopoyesis* es la autonomía de la vida y la capacidad de los vivientes para autoordenarla

---

8 Denis Huisman y colaboradores, *Diccionario de las mil obras clave del pensamiento*, Madrid, Tecnos, 1997.

9 *Ibíd.*

10 Lynn Margulis y Dorion Sagan, *¿Qué es la vida?, op. cit.*, p. 26.

con miras a la supervivencia. La vida es, pues, una energía "autoconsciente"; si bien, lo que significa conciencia en una bacteria nos lleva a discusiones interminables. Pero este no es un juicio especulativo, sólo tenemos en cuenta las observaciones empíricas de los biólogos que anotan cómo todas las formas vivas toman medidas para hacer frente a las acechanzas del medio. La vida no es, por tanto, un mero acaecer causal, sino una energía previsora y autorreguladora. La alternativa al mecanicismo es el vitalismo. No obstante, al vitalismo hay que tomarlo críticamente. El vitalismo debe desvincularse de la teleología que contradice el espíritu científico. Hay necesidad de depurarlo de todas las adherencias metafísicas que aparecen como ideologías sobrepuestas a la ciencia. El vitalismo no puede ser un "impulso vital" que orienta de una vez por todas la evolución de las especies, pues ese principio resultaría puramente especulativo. El vitalismo cósmico que defiendo, afirma que la vida no puede reducirse a la materia, es materia viva. Es una energía vital animadora inmanente a la materia, que carece de sentido fuera de ella. La vida como plantea lúcidamente Atlan no es un objeto de estudio de la biología. Así, pienso que es más bien una preocupación de la filosofía. La vida no puede ser entendida en un viviente específico sino como un principio vital universal que anima a todos los vivientes. Es el gozne que une la materia y la forma. Se da un diálogo en la naturaleza entre materia orgánica y materia animada, una materia inerte y una materia viva; ese diálogo se repite monótonamente en los vivientes específicos: la materia es cuantitativa y la vida es cualitativa. La vida no puede existir independientemente de la materia, pero la vida no es una cualidad material, sino una cualidad que anima y organiza la materia. ¿Es absolutamente especulativo, en el estado actual de la ciencia, preguntarse qué es la vida y qué es la materia? Esas preguntas se responden siempre en una forma descriptiva, es decir por el cómo. Esa es la única respuesta objetiva. Me opongo al reduccionismo de la una en la otra. Son, por el contrario, dos principios diferentes, coexistentes que integran con el pensamiento o espíritu las tres fuerzas tutelares de este universo. Las tres son inescindibles. El pensamiento está ligado a la vida y a la materia. Cuando desaparece la existencia en el individuo humano desaparece el pensamiento, en tanto fuerzas específicas cualitativas. Sólo queda la energía material que se transforma y se coloca de nuevo a disposición de la energía vital y en uno de los vivientes, el hombre, también a disposición del pensamiento. El reduccionismo de la vida y el pensamiento a la materia, no permite explicar la especificidad de cada una de esas energías: la materia es una energía; la vida es una segunda energía y el pensamiento una tercera energía. Tres energías sinérgicas que interactúan en la naturaleza. El materialismo suponía una materia consistente, dura y extensa; la física contemporánea ha desvirtuado ese ser y ha construido una energía cuya apariencia es la que tomaba el materialismo por el ser. El idealismo es igualmente reduccionista, unilateral y apariencial. El vitalismo cósmico plantea más bien el intercambio trienergético. La naturaleza puede contener muchas otras energías virtuales que podrían eventualmente desarrollarse.

FILOSOFÍA Y VIDA

Voy a considerar tres pensadores, Schopenhauer, Nietzsche y Freud, para quienes la vida fue el objeto central de sus reflexiones —para los dos primeros— y de las investigaciones clínicas, para el último; los tres de habla alemana, presentan una proximidad teórica que hace pensar en una influencia intelectual de Schopenhauer sobre Nietzsche, aceptada por éste y claramente perceptible en su obra, y una influencia de Nietzsche sobre Freud, sólo aceptada por él parcialmente en 1925, pero indudable desde mi punto de vista. Probablemente la dificultad freudiana para aceptar la influencia de Nietzsche en su obra, proviene del afán de hacer creíble el estatus científico del psicoanálisis, en un mundo que tenía una concepción muy estereotipada de la ciencia y un rechazo de los medios científicos a la filosofia, compartido por Freud. Es muy notable la estirpe de estos tres pensadores que tan brillante papel han jugado en la emancipación humana. Los tres estaban orgullosos de su estatus de pensadores, podríamos llamarlos de alguna manera "emancipadores" desde un punto de vista cultural, pues este adjetivo da cuenta de la especifidad de su pensamiento alejado de las preocupaciones políticas, por lo menos en un primer plano. No perseguían cambios socio-económicos; compartían una subvaloración de la masa, como una forma de existencia humana degradada y estúpida.

Podemos preguntarnos, entonces, ¿en qué consiste la capacidad de su pensamiento para emancipar la vida? Me veo precisado a hacer una clasificación entre emancipadores y liberadores. Emancipar y liberar son sinónimos y se usan indistintamente en el lenguaje común. No obstante, tienen algunas diferencias etimológicas; voy a aprovechar para acuñar dos categorías filosóficas que permitan establecer la diferencia fundamental:

1. Emancipar viene a ser etimológicamente desatar la mano, soltar, manumitir, liberar a alguien de la esclavitud. Voy a utilizar emancipar para referirme a Schopenhauer, Nietzsche y Freud respecto a la capacidad de su discurso para romper las cadenas que sujetan al hombre culturalmente, que le impiden ser individuo, desarrollar su potencialidad creadora sin yugos religiosos, políticos o ideológicos.
2. Liberar, tiene un sentido etimológico con una denotación relativa al comercio. Se habla entonces de liberar de obligaciones, de vínculos económicos. Voy a utilizar liberación en el sentido de transformar la sociedad en una perspectiva socio-política. Liberadores por antonomasia serían Saint-Simon y Marx.

Los límites de los emancipadores consisten en que si bien posibilitan la formación de individuos libres, conviven con la opresión política y social, aun cuando la denuncian. El límite de los liberadores está muy claro tanto en la Revolución Francesa como en la Revolución Bolchevique y en los procesos políticos que de ellas derivan. Los promotores toman el poder y crean una opresión más considerable que la que sustituían, si bien rea-

lizan cambios sociales y económicos que benefician a los más pobres. Desde el ángulo de la emancipación, podemos decirles a los liberadores que tienen el deseo (inconsciente) de poder. Desde el punto de vista de los liberadores, se puede decir a los emancipadores que pese a su brillante dialéctica del inconsciente y el deseo, hacen poco por superar la desigualdad y la opresión social. Emancipar y liberar, tal como están formulados filosóficamente en la historia, son contradictorios.

Estoy decididamente del lado de la emancipación, porque ella opera fundamentalmente en y con el saber. Esta perspectiva nos permite entender que la pedagogía y el desarrollo ético y cultural permiten cambiar la vida, humanizar al hombre. Ningún cambio social y político consistente es posible sin emancipar. Las revoluciones del siglo XX lo demuestran en forma inequívoca. Pero la emancipación no basta, en primer lugar, porque en una sociedad desigual quienes se emancipan son intelectuales de los sectores medios. Se ha avanzado muy poco en la emancipación en particular, porque los liberadores la torpedean con su amor por el poder y la violencia, y éstos son los instrumentos capitales de la opresión. Los liberadores hablan, si es preciso, de la libertad, pero la libertad es incompatible con su proyecto. La emancipación debe, desde mi punto de vista, enriquecerse con un contenido social. Desde luego rechazando la ambición de poder, el partidismo y los métodos de los liberadores. Lo único rescatable de los liberadores es su ansia de justicia, pero ésta debe ser perseguida en la perspectiva de la emancipación, es decir, de la dignidad, la creatividad y la formación; no en el de la violencia que crea de entrada un orden aparentemente más igualitario, pero incapaz de acceder a la democracia y con un poder tan desmesurado que sólo genera súbditos, no hombres libres. Schopenhauer, Nietzsche y Freud son pensadores de la no-razón.

ARTHUR SCHOPENHAUER

"Allí donde hay voluntad, hay también vida"[11]; Schopenhauer, quien construye su filosofía en el correlato voluntad-representación, o de otra manera, voluntad-intelecto, no piensa sólo en el conocimiento, como Descartes con su dualismo cosa pensante-cosa extensa. Ésta, en la perspectiva de Descartes, se presenta como espacio infinito, pero que se manifiesta a nuestra experiencia vital como retazos finitos espaciales que conocemos a través de la mente: una perspectiva objetiva de la exterioridad del mundo y de nuestro conocimiento de él. Esta mirada prototípica del conocimiento se desplaza en la óptica de Schopenhauer a la interioridad: es, por supuesto, una retracción al idealismo, pero es también una mirada que se vuelve al interior del hombre y descubre una psicología profunda. Voluntad es una categoría *sui generis* en Schopenhauer que tipifica su pensamiento filosófico. Es una categoría que expresa la sensi-

11 Arthur Schopenhauer, *Schopenhauer en sus páginas,* Selección prólogo y notas de Pedro Stepanenko, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 231.

bilidad de lo vivo y una fuerza gravitacional de la materia hacia la vida: "Todo corre, todo se precipita hacia la existencia, y si es posible, hacia la existencia orgánica, es decir, hacia la vida y por ello hacia sus grados más altos"[12]. La voluntad no es, pues, algo exclusivo del hombre, sino una nota característica de la vida de las plantas, de los animales, del hombre; y la materia inorgánica apunta también hacia allá en cuanto sostiene la vida y la nutre. La voluntad no tiene grados de perfeccionamiento, de menor a mayor, como alguien podría imaginar. La voluntad es perfecta en todos los vivientes, es voluntad de vida, al contrario de la inteligencia, la cual es muy rudimentaria en los seres "inferiores" y va perfeccionándose hasta que alcanza su culminación histórica en el hombre[13].

Schopenhauer es un filósofo kantiano, que piensa el mundo con originalidad, sirviéndose de la perspectiva filosófica kantiana, a pesar de que discute permanentemente las categorías de su maestro para hacerlas servir a sus propósitos. Es el caso de las categorías centrales de Kant, la cosa en sí y el fenómeno. Conceptuaba Schopenhauer: "La voluntad, como cosa en sí, constituye el ser interior, verdadero e indestructible del hombre; en sí misma es, sin embargo, inconsciente"[14]. La cosa en sí, que viene a ser la realidad del mundo en cuanto tal, incognoscible en el pensamiento de Kant, para quien sólo podemos conocer el fenómeno o sea la apariencia externa, la cual se nos da en la percepción, se transforma radicalmente. Schopenhauer, pues, pretende haber descubierto en la voluntad la realidad desconocida: ella sería una fuerza o una energía descomunal que atraviesa todo el orden clasificatorio de la materia orgánica y está anclada incluso en la materia inorgánica. Es sin embargo inconsciente, lo cual quiere decir que sólo la conocemos a través de sus manifestaciones. La voluntad no es errática, se expresa siempre en su plenitud, cabalmente y sin tapujos, en su verdad. Un acto voluntario es, en esta perspectiva, un acto auténtico; pero voluntario no significa consciente. Esto es muy importante, porque la autenticidad del comportamiento humano tiene que ser investigada en el inconsciente. El intelecto, que representa el conocimiento, nos engaña porque es un simulador, cree saber lo que no sabe; explica nuestros actos por una conciencia que se mantiene en la superficie e ignora lo que decide imperiosamente la voluntad, el artífice de la personalidad humana. Este proceso etiológico del obrar humano fue finalmente revelado clínicamente por el psicoanálisis de Freud, pero estaba ya pergeñado filosóficamente en Schopenhauer y Nietzsche.

Schopenhauer concibe la voluntad de una manera muy simple: no delibera, no tiene ningún papel en la moralidad, no conoce, simplemente da curso a los motivos que le presenta el intelecto y como única respuesta, pronuncia un juicio inexorable: "agradable" o "desagradable". La voluntad expresa, pues, un querer en el sentido de deseo. ¿Qué significa la tensión de deseo y conocimiento en el pensamiento de Schopenhauer? Lo primero es señalar que se trata de una concepción antiintelectualista

12 *Ibíd.*, p. 148.
13 *Ibíd.*, p. 141.
14 *Ibíd.*

que le propinó una derrota al moralismo. El mecanismo consiste en que el intelecto propone y la voluntad dispone. "Pero en verdad la comparación más adecuada a la relación entre ambos es la del ciego que lleva en sus hombros a un paralítico que ve"[15]. El ciego es la voluntad, que no obstante su ceguera es la instancia infalible que mueve al hombre y lleva sobre sus hombros al intelecto, el cual pese a su visión es impotente para realizar sus proyectos. Tiene que limitarse a proponer a la voluntad, la cual decide pulsionalmente. En este punto surgen muchos interrogantes: ¿Sólo cuando el conocimiento coincide con la pasión puede realizarse? ¿Hasta dónde llega el peso de lo pulsional y del conocimiento en la dirección de la conducta humana? El cuadro que sigue confronta dos concepciones:

1. La moralista tradicional que se apoya unilateralmente en la razón; y
2. La concepción innovadora y profunda, pensada con el paradigma razón, no-razón, tomada acá no exclusivamente de Schopenhauer sino lo que llegaría a ser con Nietzsche y Freud.

La interpretación moralista equipara:

- Conocimiento-vida intelectual
- Voluntad-pulsión-sensualidad

Así se lleva al absurdo esta rica concepción de lo humano. La interpretación correcta es más bien:

El intelecto proporciona los motivos:

- Conocimiento-reflexión
- sensual-intelectual
- bueno-malo

La voluntad valora, decide y actúa. Su resultado puede ser:

- pulsional-sensual
- pulsional-intelectual
- pulsional-realizador

El intelecto piensa conscientemente y reflexiona teórica y prácticamente (en el sentido ético). Nos hace creer que es libre y por tanto capaz de conducirnos en una perspectiva o en otra. En la voluntad no hay valoración moral, sólo búsqueda de la satisfacción del deseo.

Desde el punto de vista del vitalismo cósmico, interpreto que esa búsqueda puede ser:

- intelectual
- artístico-creadora

---

15 *Ibíd.*, p. 144.

- satisfacción corporal
- posesión de bienes

La voluntad decide inconscientemente. ¿Qué significa inconsciente en este caso, para Schopenhauer? Lo inconsciente es filogenético, es decir, se trata de una herencia genética natural de la especie que se ha ido formando en la evolución. El inconsciente para Freud, en cambio, es filogenético-cultural. Esa concepción tan estrecha de Schopenhauer de una voluntad como expresión únicamente de la naturaleza, conduce su teoría a una rigidez extraordinaria con consecuencias francamente inconcebibles, como explicaré más adelante.

El intelecto representa el deber-ser, la moralidad, la esperanza, la conciencia tanto cognoscitiva como ética y moral; lo intelectual y sensual aceptado socialmente. La voluntad comporta el deseo, el ser social, la amoralidad, la realidad del hombre, lo inconsciente; lo intelectual y sensual pulsionalmente querido. Lo intelectual y creador, en el sentido del arte, está en la voluntad tanto como en el intelecto.

¿La voluntad es sólo natural o es natural-cultural? Para el vitalismo cósmico en el hombre es tan profunda la naturaleza como la cultura, ambas se articulan de una manera compleja haciendo del hombre un ser contradictorio. Es tan importante la necesidad física como la afectividad; tanto la satisfacción corporal como el gusto intelectual y creador, en el sentido de una pulsión que se realiza en lo simbólico. En Schopenhauer, por el contrario, la voluntad es naturaleza. Consideremos las consecuencias filosóficas de esta concepción. Así piensa Schopenhauer:

> El carácter individual es innato: ni es obra del arte, ni producto de circunstancias fortuitas, sino obra de la propia Naturaleza [...] De esta explicación de la esencia del carácter del individuo, resulta, indudablemente que los vicios y las virtudes son cosas innatas[16].

Si se desvinculan la cultura y la vida intelectual y social de toda influencia en la formación del carácter, caemos, como le ocurre a Schopenhauer en la fatalidad.

En pleno mundo moderno parece que nos estuviéramos moviendo en el universo cultural de Esquilo y Sófocles y que como los personajes de estos trágicos, nos hallásemos condenados a cometer el crimen o a padecerlo; a cumplir un designio de los dioses, que se complacían en predestinar a los hombres a padecer el destino trágico de Edipo, de Antígona, de Electra, de Yocasta... No obstante, esto es así sólo en lo relativo a la voluntad, y el carácter depende totalmente de la naturaleza, vale decir de la voluntad. Schopenhauer después de que nos ha dejado perplejos, avanza un paso decisivo: "El carácter es invariable, la acción de los motivos fatal, pero antes de obrar deben pasar por el entendimiento, que es el medium de los

---

16 Arthur Schopenhauer, *La libertad,* México, La Nave de los Locos, 1978, pp. 86- 87.

motivos"[17]. Schopenhauer parecería devolvernos la esperanza. No obstante que el carácter es pensado por él como una fuerza colosal, ciega, que ineluctablemente nos empuja al crimen o a la gloria, a la creación o a la destrucción, no niega el poder de la educación, de la eticidad. No podemos detener el carácter, tampoco podemos condicionarlo a través de los motivos. No podemos cambiar el querer, siempre querremos lo mismo, por lo menos en cada momento sólo querremos una sola cosa, pero podemos cambiar el saber.

La impotencia de la consciencia intelectual es dramática en Schopenhauer: se puede ser lúcido, comprender críticamente nuestra conducta como perniciosa, podemos gritarlo al mundo, escribirlo, pero no podemos detener la fuerza ciega que nos gobierna, que nos impulsa a ser lo que somos. En verdad Schopenhauer pudo avistar antes que cualquier otro pensador el monstruo pulsional que nos posee, que nos avasalla. Su límite fue pensar al hombre sólo como naturaleza. No obstante su error consistió en una radicalización de su descubrimiento extraordinario. No es la razón sino lo pulsional inconsciente lo que mueve al hombre. Schopenhauer quiso rechazar el moralismo de una razón supuesta que está presta al llamado de la conciencia intelectual para hacer que la moral reine con su carga de ambición de poder sobre todos los que sucumben a la fuerza de su naturaleza, pero se le fue enredada sutilmente la capacidad corrosiva de la conciencia intelectual, la cual en la sublimación intelectual y artística podría aquilatar la voluntad. El hombre no es sólo naturaleza sino que ésta concurre con la transnaturaleza en una síntesis abigarrada. Podemos condicionar el querer a través del saber. Sólo en este momento hemos puesto las premisas para entender la concepción de la libertad de Schopenhauer:

> Así mismo, todo hombre obra según lo que es, y la acción conforme con su naturaleza, se determina, en cada caso particular por la influencia necesitante de los motivos. La libertad, que no puede por tanto residir en el *operari* (acción), debe residir en el *ese* (ser). Es error fundamental, *hysteron proteron* de todos los tiempos, el atribuir la necesidad al ser y la libertad a la acción, cuando en verdad es lo contrario[18].

La libertad está por tanto en el ser, en lo que hace de nosotros lo que somos, en la formación, en el carácter; la necesidad está en la decisión, en la acción, en la fuerza de la voluntad.

Su obra sobre la voluntad concluye: "En resumen el hombre no hace nunca más que lo que quiere, y sin embargo, obra siempre necesariamente. Consiste la razón en que el hombre es lo que quiere, porque de lo que es se deriva naturalmente lo que hace"[19]. La paradoja se resuelve en que el hombre siempre hace lo que quiere pulsionalmente pero actúa necesariamente, porque sólo puede querer lo que quiere debido a la fuerza ciega y autodeterminada de la voluntad. El querer es el ser, como somos ac-

17 *Ibíd.*, p. 85.
18 *Ibíd.*, pp. 147-148.
19 *Ibíd.*, p. 148.

tuamos. Schopenhauer sostiene que la admisión de la voluntad como expresión pulsional es ciega e inflexible, pero le faltó la admisión de que la consciencia intelectual, el saber, puede concurrir con la voluntad en el proyecto de vida de un individuo, sobremanera cuando la consciencia intelectual tiene un enclave pulsional; es decir, es la estrategia no de romper con la voluntad pulsional sino de equilibrar en las decisiones voluntad y consciencia intelectual cuando ésta sublima intelectual o creativamente impulsos libidinales. Lo que no sabía Schopenhauer porque es aportado por Nietzsche y Freud, es precisamente que lo intelectual y creativo es también pulsional, pero necesita una mediación y allí la conciencia intelectual juega un papel.

En Schopenhauer está la estructura de una filosofía de la vida que percibe la voluntad de vivir como lo fundamental. No sólo supera el moralismo sino que abre la perspectiva para superar las ilusiones de la consciencia, la simulación. Para la construcción de la voluntad de poder, Nietzsche se sirve de la concepción de la voluntad de Schopenhauer y extrae de ella todas las posibilidades para la crítica del moralismo y la religiosidad. Freud se apropia de esta concepción filosófica y le da un giro científico: el psicoanálisis le proporciona una base clínica y la convierte no sólo en un medio de interpretación de las neurosis y psicosis, sino también en una terapia para la cura. Freud debe mucho a la filosofía, pero no lo admite. La razón fundamental no es sólo la que ha investigado Paul-Laurent Assoun[20], sino que el positivismo y el materialismo burgués dominantes negaban la legitimidad de un procedimiento de esa índole. Es imposible sostener que la *praxis* clínica ha descubierto algo de la nada, cuando este saber era ya conocido en la reflexión filosófica de Schopenhauer y de Nietzsche. La clínica sólo comienza a dar resultados novedosos a partir de la aplicación de una teoría o, por lo menos, de una hipótesis. Lacan, en otra cultura y en otro contexto histórico utilizó ampliamente la filosofía no sólo para romper con la psiquiatría tradicional de su formación, sino también para superar la interpretación freudiana respecto a la influencia biológica en la segunda tópica psicoanalítica. Está muy bien documentada la lectura que hizo Lacan de Spinoza, Hegel, Nietzsche, Heidegger, su interés por el surrealismo, etc. y su aplicación a la renovación de los conceptos psicoanalíticos[21]. Así Lacan pudo construir una interpretación del psicoanálisis como discurso. Pienso que el psicoanálisis es mucho más importante como interpretación de la cultura que como terapia.

No quiero negar en ninguna medida la importancia de Freud, sólo reconstruir el origen de algunas de las ideas fundamentales que maneja el psicoanálisis. Un caso muy similar fue el de la fundación de la ciencia natural en el siglo XVII; sería más apropiado decir refundación, porque ésta se desarrolló vigorosamente en el mundo antiguo, a pesar de que los prejuicios respecto del mundo precristiano no han permitido esclarecer plenamente el valor

---

20 Paul-Laurent Assoun, *Freud, la filosofía y los filósofos*, Barcelona, Paidós, 1982, pp. 27 y ss.

21 *Consúltese* Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1995.

del conocimiento científico de la antigüedad. Sólo en época muy reciente han comenzado a perfilarse el error y la magnitud de ese desconocimiento. Lo que yo denomino el discurso teórico fundacional proviene de la filosofía: Bruno, Descartes, Spinoza, Leibniz, Bacon... Sólo cuando se convierte con Newton en ciencia pura y éste le da una fundamentación empírica, comienza a crearse el mito de que se trata de un saber científico endógeno. Los grandes desarrollos teóricos de la ciencia van con frecuencia detrás de la autorreflexión filosófica.

Sostiene Schopenhauer:

> ¿Qué se alcanza a través de la existencia animal, que requiere de tan innumerables disposiciones? A estas preguntas no hallaremos respuesta, como no sea la satisfacción del hambre y del instinto de reproducción y a lo sumo algún leve momento de placer, que todo ser encuentra aquí y allá en medio de su miseria y sus penas sin fin. Si comparamos el arte indescriptible de la naturaleza, la riqueza de sus medios, y la pobreza del resultado perseguido y adquirido, se llega forzosamente a la conclusión de que la vida es un negocio que no cubre gastos[22].

El pesimismo de Schopenhauer es proverbial. Su teorización de la voluntad de vivir muestra la persistencia y el rigor con el cual la vida se defiende en el individuo y busca perpetuarse como especie. El pesimismo de Schopenhauer no es trivial, está ligado a su concepción de la vida. Si sumamos el pesimismo y su interpretación del individuo como mero fenómeno, es decir, apariencial, tenemos que concluir que su filosofía de la vida se ve desdibujada y pese a sus aportes pierde consistencia.

La reflexión de Schopenhauer en torno al intelecto y a la voluntad es tan profunda y rica en matices, que le permite descubrir intuitivamente el universo de la psicología profunda. Percibe cómo en la superficie tenemos unos pensamientos conscientes, pero en la profundidad aparece un mundo obscuro y confuso, que configura el inconsciente, en el cual guardamos nuestras experiencias del mundo. Allí, piensa Schopenhauer, es donde tiene origen la reflexión, por eso no tenemos conciencia de nuestros pensamientos profundos[23].

El yo es sujeto cognoscente y al tiempo sujeto volente. Si tenemos en cuenta que esa fuerza obscura y dominante de la voluntad aparece en nuestro pensamiento imperceptiblemente, tenemos que admitir que las ilusiones hacen parte inevitable del conocimiento. El "yo pienso" es un "yo deseo", entonces las ilusiones de la conciencia son inevitables. La voluntad determina al intelecto a hacer representaciones del mundo exterior, en una palabra a pensar de conformidad con el interés de cada individuo[24]. La teoría de las pulsiones en Schopenhauer lo ha llevado a pensar que la crítica del conocimiento en el cual había estado empeñada la filosofía, es también ahora una crítica del interés insuperable de los individuos respecto a la

---

22 Arthur Schopenhauer, *Schopenhauer en sus páginas*, *op. cit.*, pp. 150-151.
23 *Ibíd.*, p. 101.
24 *Ibíd.*, p. 100.

representación del mundo exterior referido a nuestra experiencia. En la filosofía de Schopenhauer encontramos el inconsciente, el deseo, la represión, los motivos de la represión, el universo pulsional que mueve al individuo y enturbia el conocimiento. Se ha iniciado, pues, en el pensamiento moderno, el estudio de la vida como preocupación fundamental, lo cual va a implicar los derechos del cuerpo y de lo pulsional frente al conocimiento y la moralidad reivindicados por el idealismo tradicional como la dimensión humana por excelencia.

FRIEDRICH NIETZSCHE

Nietzsche y Marx fueron los dos grandes pensadores de la segunda mitad del siglo XIX, ambos alemanes. Testimonian la fuerza y el vigor de la modernidad en Alemania. Dos pensadores diametralmente opuestos, no obstante ambos radicales. Nietzsche, el mayor crítico de la cultura occidental y cristiana; Marx, el mayor crítico de la opresión y de la explotación capitalistas. Los dos se desconocieron, no tuvieron contacto personal ni filosófico y las preocupaciones teóricas de ambos discurrieron en campos diferentes.

En tanto Nietzsche se incrustó en el corazón de la cultura filosófica y estética, Marx se ubicó en el campo de la política y la economía. En estricto rigor, sus obras no son oponibles, por cuanto parten de presupuestos teóricos radicalmente diferentes. Sólo los fanáticos pueden disparar sus salvas de artillería de orilla a orilla, más obnubilados por el entusiasmo que preocupados por el sentido crítico. Nietzsche es el gran emancipador, en tanto Marx es el gran liberador. Nietzsche piensa en la emancipación del individuo; Marx en la liberación de la masa. ¿Pero de qué otra manera se puede liberar a la masa como no sea mediante la formación de individuos? La masa es la existencia social de la opresión y, por supuesto, de la internalización de una conciencia oprimida. Algo que no aceptan los políticos que quieren reinar sobre las masas. Marx busca una sociedad de hombres libres, pero sólo los individuos en cuanto tales pueden eventualmente construir la libertad.

Emancipar es crear un individuo autónomo, libre, capaz de diseñar un proyecto de vida; por lo menos con un principio de sentido crítico; no apto para la manipulación ideológica. Liberar es substraer los esclavos a sus amos; mejorar sus condiciones de vida; posibilitarles la escolaridad, los derechos a la salud y a un mínimo de bienestar.

La influencia de Schopenhauer en Nietzsche es muy apreciable. Schopenhauer y Spinoza son las dos grandes influencias en la obra de Nietzsche. Ambas perspectivas tienen como preocupación central la vida y la ética. En lo que se escriba sobre Nietzsche en este texto, subyace de una u otra manera la investigación y la reflexión que efectué para escribir mi libro, *La voluntad de poder de Nietzsche*[25]. Allí remito al lector, porque no puedo repetir los desarrollos que me condujeron a algunas de las tesis que sostengo en este escrito.

---

25 Darío Botero Uribe, *La voluntad de poder de Nietzsche,* Bogotá, Universidad Nacional de Colombia y ECOE, 3a. edición, 1999.

Nietzsche fue un pensador asistemático, pero esto no implica que su pensamiento quede reducido a una serie de momentos inconexos. Sólo significa que su obra no es el resultado de uno de esos sistemas metafísicos, en los cuales todo el sentido del mundo se hacía depender de una idea; una totalización omnicomprensiva que tenía el impudor de encontrar un mundo totalmente transparente. Nietzsche, por el contrario, utiliza un filosofar abierto, que partiendo de unas premisas fundamentales, que no pueden faltar en ninguna obra del autor, discurre sobre los campos de su interés con una impronta que establece la identidad de su obra. En Nietzsche bajo la superficie hay necesidad de buscar la secreta coherencia.

Para él lo que mueve al hombre no es la razón sino las pulsiones. Así establece una diferencia radical con un pensamiento racionalista, como el de Hegel, por ejemplo. En *Así habló Zaratustra*, se encuentran unos textos sumamente críticos del papel de la razón. Así se expresa Nietzsche:

> Esta arrogancia y esta necedad púselas yo en lugar de aquella voluntad cuando enseñé: "En todas las cosas solo una es imposible-racionalidad". Un poco de razón ciertamente, una semilla de sabiduría, esparcida entre estrella y estrella, —esa levadura está mezclada en todas las cosas: ¡por amor a la necedad hay mezclada sabiduría en todas las cosas![26].

Sin embargo, en la obra de Nietzsche no se revela el estatus de esa crítica. ¿Es la apertura hacia la irracionalidad? No, en el pensamiento de los siglos XIX y XX son frecuentes estos ataques contra la razón, los cuales abren un boquete en el pensamiento tradicional, pero causan desconcierto porque no se sabe bien el alcance de esa crítica. Por eso he propuesto la categoría de no-razón para dar cuenta de la otra dimensión del hombre, que sin oponerse a la razón la complementa, le quita el carácter hegemónico generando un pensamiento pluridimensional[27].

La voluntad es creadora: Nietzsche da un paso adelante de Schopenhauer: continúa siendo en Nietzsche voluntad de vida, pero ahora no es una fuerza ciega como en Schopenhauer sino que ha devenido un poder creador que determina el talento de cada individuo; por esa razón el talento es innato. Así, lo pulsional, no sólo alimenta la sensualidad, como cree el moralismo cristiano sino que es la potencia que mueve al individuo a desarrollar un proyecto intelectual o artístico.

Schopenhauer pensaba la voluntad como algo muy simple; Nietzsche, por el contrario, se ocupa de mostrar la complejidad de la voluntad: ésta implica una tensión entre sentimientos; luego aduce que el pensamiento está ligado a la voluntad. Esta afirmación está influida por Hegel e introduce un elemento racional en la voluntad, que Schopenhauer había rechazado.

---

26 Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra,* Madrid, Alianza Editorial, 1978, pp. 235 y ss.

27 Darío Botero Uribe, *El poder de la filosofía y la filosofía del poder,* t. I, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2001, 3a. edición, pp. 31 y ss.

La voluntad, piensa Nietzsche, es un *affectus* y precisamente el afecto de mando: quien realiza una volición, piensa que hay algo en él que obedece. De esa fuerza ciega que jalona la vida pulsional en Schopenhauer, se ha pasado ahora, con Nietzsche a una energía unitaria que impulsa, dirige y potencia no sólo la vida afectiva (comprendidas las funciones intelectuales y artísticas), sino también la satisfacción de las funciones orgánicas, la procreación y la nutrición. Por esa razón, se da un placer sexual, un placer creativo y un placer de mesa y unas patologías correspondientes. Es muy notable que anote Nietzsche, que la procreación y la nutrición son un único problema[28]. Quizás Nietzsche piensa de esta manera, porque nutrición y procreación apuntan ambas a la producción y reproducción de la vida. La voluntad de poder ha ocupado el lugar que tendrá la libido en el pensamiento de Freud, pero con una orientación distinta en ambos casos. Para Nietzsche todas y cada una de las pulsiones o fuerzas instintivas específicas que impulsan al hombre a proyectarse en el mundo son voluntad de poder, la cual se configura en una forma unitaria en sus diversas expresiones; en cambio, la libido freudiana tiene una orientación dual, *eros* y *tanatos*. En mi libro *La voluntad de poder de Nietzsche,* he señalado cómo ésta es una estructura pulsional que nos proyecta en un sentido o en otro. En cada individuo hay un instinto o pulsión (*Trieb*) determinante. Esto posibilita que él pueda llegar a ser lo que "quiere" ser [29]. Quiere, en el sentido de las pulsiones, que ya explicamos al hablar de Schopenhauer. Cuando se da una pulsión claramente determinante en la personalidad del individuo, se habla de una voluntad de poder fuerte; cuando, por el contrario, se da una oscilación pulsional, se percibe una voluntad de poder débil. Más allá de nuestras actitudes conscientes, de nuestra percepción, hay unas fuerzas pulsionales que jalonan nuestra vida y nos impulsan a dedicarnos a escribir, al comercio, a la pintura o a escalar montañas.

Esta fuerza es reconocible en los creadores, artistas, científicos, investigadores, aventureros, grandes empresarios... En el caso de la masa en general o de individuos mediocres se da la voluntad débil. Van al garete, con mucha frecuencia tienen proyectos nuevos, incluso diametralmente opuestos unos de otros, pero carecen de la energía psíquica necesaria para realizar un proyecto de vida, tal como planteo en mi libro *El derecho a la utopía*[30].

En la crítica de la moralidad, Nietzsche descubre la patología de la *psique.* Discurre que cuando las pulsiones no se proyectan hacia afuera, bien sea por las formas culturales que inhiben la libre expresión, por las prohi-

---

28 Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal,* Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 62.

29 Darío Botero Uribe, *La voluntad de poder de Nietzsche*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia y ECOE, 3a. edición, 2000, pp. 52 y ss.

30 Darío Botero Uribe, *El derecho a la utopía,* Bogotá, Universidad Nacional de Colombia y ECOE, 3a. edición, 2000, pp. 45 y ss.

biciones sociales, por la represión, etc., se vuelven hacia adentro con una fuerza negativa. Así crece el mundo interior pero patológicamente[31].

"El querer libera", piensa Nietzsche. Más adelante agrega: "Fue: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad"[32]. Más vale como sostiene Nietzsche convertir todo "fue" en así lo quise. Se evita el remordimiento, la mala conciencia y, sobre todo, pienso yo, se asume la autorresponsabilidad. Sólo debo hacer aquello que pueda asumir lúcidamente. Es el fundamento de una nueva ética, la cual ve el mañana en el hoy y el hoy en el ayer. El perdón, al contrario, funda la irresponsabilidad. Ayer fue delincuente, hoy es perdonado, mañana será un gran ciudadano. Esto es una gran mentira. El crimen de un momento será siempre crimen; la creación de un momento será siempre creación. La voluntad de poder es realizadora, es el reconocimiento de la fuerza pulsional; permite que aflore el talento de los individuos, el cual puede ser asumido y realizado. Si el instante es un portón de entrada al tiempo[33], no se puede borrar lo que hemos hecho. Nuestro ser es un discurrir. No podemos desandar el camino. No hay lugar para el perdón y el olvido. El perdón equivale a la acción de un perro que muerde una piedra. Es inútil. Sólo hablar de perdón es una falsedad. El eterno retorno de lo idéntico es en Nietzsche una teoría ética. Es el sentido de la circularidad del tiempo: todo vuelve, todo lo que hemos hecho nos compromete, no se puede enmendar ni cambiar nada. El punto de vista de Nietzsche en este tema, es por lo menos en principio, el de Hegel asumido con toda radicalidad: "nada es, todo deviene": "[...] eternamente la casa del ser se construye a sí misma"[34]. Es decir, todo está siendo, dejando de ser.

Hegel pensaba que en virtud de que el ser es absolutamente indeterminado coincide con la nada. El ser y la nada convergen en el devenir. Nietzsche es reacio a los juegos dialécticos de Hegel, pero saca de ello una consecuencia concluyente, la consubstancialidad del tiempo al ser. Es como si dijésemos, somos en el espacio y somos en el tiempo: lo que hemos sido en cada momento y en todos los momentos, eso somos siempre. Con eso se destruye el idealismo que quisiera borrar todo lo que no armonice con la imagen que queremos crear. Así como tenemos un mapa que marca nuestro trasegar en el espacio, tenemos un mapa del devenir que muestra nuestro transcurrir en el tiempo. No podemos desandar el camino geográficamente pero tampoco temporalmente. El tiempo es fuente de ilusiones, porque a veces, cuando nos duele el pasado sólo queremos ver el hoy y un pasado como negación o superación. Navegamos en el tiempo. La eternidad es curva, no hay comienzo ni fin. Somos en un eterno presente. Es la fuente de una teoría ética, tenemos que asumir nuestros actos. El cristiano puede proponer al súbdito que pida perdón por sus faltas e imaginar que al ser perdonado, los hechos delictuosos o culposos ya no pesan en la conciencia del arrepentido e implorante, pero eso es

---

31 Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 96.

32 Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, p. 204.

33 *Ibíd.*, p. 206.

34 *Ibíd.*, p. 300.

absurdo. No nos podemos desligar de nuestra conducta. Así como el castigo, el perdón tampoco afecta la naturaleza de la falta ni tiene relación de causalidad con ella. De la misma manera que nuestro cuerpo está compuesto de millones de células, nuestra existencia está configurada por millones de instantes, cada uno de los cuales tiene un registro indeleble en nuestra existencia. Esos momentos en tanto vivencias o en tanto experiencias son atribuidos a un yo como identidad hipotética, pero al cual pertenecen sólo parcialmente, porque en virtud de la sociabilidad nunca nos es atribuible la responsabilidad total de algo.

No obstante, el proceso de construcción del individuo tiene que ser también el de asumir la responsabilidad de aquello que ha acontecido en torno a nosotros y de lo cual hemos sido parte. Tampoco el yo como eje central, como sujeto es fijo, porque también está sometido al devenir.

El tiempo eterno es omnipresente; sólo en un tiempo finito cabe hablar de antes y después. La eternidad es el tiempo del universo, pero es también el tiempo ético. El tiempo finito es el tiempo del olvido y de la irresponsabilidad. Somos lo que hemos hecho en cualquier momento de la vida. El tiempo nos constituye. No es una exterioridad, es nuestro ser y con él todo el devenir.

Nietzsche se sirve del imaginario de los "primitivos" para quienes el eterno retorno de lo idéntico es un regreso a lo ancestral. Se trata de redimir el tiempo en una perspectiva cósmico —antropológico— filogenética. Sobre el tema Mircea Eliade, manifiesta:

> Sabemos que las sociedades arcaicas y tradicionales admitían la libertad de comenzar cada año una nueva existencia "pura", con virtualidades vírgenes. Y esto no puede ser de ningún modo, considerado como una imitación de la naturaleza, que también se regenera periódicamente, "empezando de nuevo" cada primavera, volviendo a encontrar cada primavera todas sus potencias intactas. En efecto, mientras que la naturaleza se repite a sí misma, siendo cada primavera (es decir, la repetición de la creación) "la pureza" del hombre arcaico, después de la abolición periódica del tiempo y el restablecimiento de sus virtualidades intactas, le permite en el umbral de cada "vida nueva" una existencia continua en la eternidad y, por consiguiente, la abolición definitiva, *hic et nunc*, del tiempo profano[35].

Nietzsche utiliza el eterno retorno de lo idéntico no para repetir un mito clásico sino para proponer una ética radical, aquella que piensa que nuestra conducta es irredimible. La moral corresponde a un tiempo finito, reversible; la ética es la autorresponsabilidad de un tiempo irreversible. La moral es la compasión con la irresponsabilidad: imagina que puede hacer del crimen perdonado un acto moral. Como si alguien pudiese perdonar. Como si el perdón borrara la ofensa. Como si pudiese existir un poder que redimiera el crimen. Si existiese un poder tal, ese poder debería poder redimir el tiempo.

---

35 Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno,* Madrid, Alianza Editorial, 1977, pp. 144-145.

La vida es el valor central. No puede haber verdad contra la vida. Un juicio "mentiroso" que defiende la vida es verdadero; un juicio "verdadero" que ataca la vida es falso[36]. Si hubiera verdad contra la vida, la lógica estaría al servicio de la irracionalidad.

El hombre para poder vivir tiene necesidad de crear un mundo imaginario y simbólico. Lo que se ignora con frecuencia es que todas las formas intelectuales de una civilización están atravesadas por esas elaboraciones. Algo que no entienden el empirismo y el positivismo, tan ligados a la práctica de arrancar las respuestas rasguñando la realidad objetiva. Han olvidado que la cultura es una creación del hombre: la poesía es una creación imaginaria y simbólica; la ciencia es un sistema de conocimiento obligado a comprobar cada uno de los pasos que da el investigador en busca de la verdad; pero los cimientos del edificio de la ciencia en forma igual que los de la poesía dependen de la cultura. De allí se entresacan valores, aspiraciones, objetivos, necesidades, preguntas, miradas intuitivas sobre la realidad, etc. Cuando cambia la cultura, la poesía se modifica porque ha cambiado la sensibilidad, pero paradójicamente la ciencia también se transforma. Para quienes cumplen una práctica científica con un paradigma determinado, éste les aparece como una construcción impecable, fundada en una comprobación objetiva. Sólo quienes asisten a la crisis del paradigma, pueden, si tienen la agudeza suficiente, otear claramente los supuestos culturales sobre los cuales estaba construido el paradigma, y que al modificarse han dejado sin piso el conocimiento al que servían de base; los pensadores comprenderán entonces, aunque el proceso no es totalmente consciente, de acuerdo con Jung, cuáles son los nuevos fundamentos culturales sobre los cuales hay necesidad de, o han sido postulados para edificar los paradigmas sobrevivientes.

"¿Queréis vivir según la naturaleza [...] Vivir, ¿no es cabalmente un querer-ser distinto de la naturaleza? ¿Vivir no es evaluar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer-ser diferente?"[37]. La vida del hombre contemporáneo es un distanciamiento de la naturaleza. El hombre no deja de ser natural, porque no podemos superar la naturaleza en nosotros, pero ese alejamiento es simbólico, pertenece al deseo, a la cultura, a la ambición, a un rediseño humano. No le podemos pedir al *homo sapiens* que se reconozca en la naturaleza, que renuncie a su privilegio, que descienda desde su estatus humano a la biología. Por eso lo propio del hombre es juzgar, crear valores, pensar, acuñar una visión de lo universal transponiendo lo inmediato, la necesidad. El hombre no puede retrogradarse a ser pura naturaleza, porque el hombre es naturaleza y transnaturaleza. El hombre desarrolla su vida en esa contradicción que lleva su pervivencia a momentos críticos. Para el vitalismo cósmico, la vida no es sólo biología sino que contiene un más allá irreductible a ésta. La existencia humana tiene que plantearse en esta pluridimensionalidad.

"La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción todo esto vuelto contra el poseedor de tales

---

36 Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal, op. cit.*, p. 24.
37 *Ibíd.*, p. 28.

instintos: ese es el origen de la mala conciencia"[38]. La mala conciencia es la vida ensombrecida, cuando el individuo tiene que traicionar la vida, volver contra sí mismo el aguijón de la moralidad y los demás mecanismos de la cultura represora. La mala conciencia es el veneno con el cual intoxicamos la vida. Cuando la vida no puede desarrollarse plenamente, cuando todo conspira contra el goce y la libre expresión pulsional (corporal, intelectual, creativa) aparece la mala conciencia para corroernos. La mala conciencia es una anticipación del super yo freudiano. Cuando nuestro potencial pulsional que busca proyectarse en el mundo se inhibe, por razones ajenas a nuestra voluntad, se convierte en un aguijón que taladra nuestro espíritu; el pleito se traslada del mundo exterior a nuestra conciencia. El neurótico es aquél que vuelve sobre sí el peso del mundo. La *psique* es enormemente sensible, si no puede obtener los logros pulsionales, vuelve todo el moralismo y el idealismo contra el yo. El neurótico crea culpa, vuelve contra sí la condenación social de lo que consciente o inconscientemente estima su realización.

SIGMUND FREUD

La conciencia juzga severamente nuestros pensamientos y nuestros actos más secretos y no se engaña. Como es a menudo impotente para prevenir el mal, no cesa de acosar al hombre, como a un zorro, sobretodo durante la oscuridad.

Lautréamont
Cantos de Maldoror, Canto segundo

Somos una civilización sorprendente. Freud hacía ingentes esfuerzos para demostrar que la vida psíquica es movida por el principio del placer, algo que ya sabía Epicuro, el antiguo sabio griego. El psicoanálisis surge en la era victoriana y es en esa perspectiva cultural cuando adquiere su significación y revela su potencialidad emancipatoria. En *Más allá del principio del placer,* cuyo título es muy revelador de la preocupación teórica de Freud en esta materia, el creador del psicoanálisis se propone calibrar el poder del principio del placer como regulador de la vida psíquica; entonces aparece como contrabalance el concepto de principio de realidad. El llamado funcionamiento primario del "aparato psíquico" tiende por un impulso de la naturaleza a regular la vida psíquica, pero la cultura opone fuertes presiones al individuo que busca satisfacciones, razón por la cual el principio de realidad viene a ser impuesto por la cultura. A mi juicio, Freud nos permite ver acá uno de los aspectos de la contradicción naturaleza-transnaturaleza, que plantea teóricamente el vitalismo cósmico en otro apartado de este libro. Podríamos señalar que el papel de Freud no es abrir paso a toda costa al reinado del principio de placer, sino todo lo contrario, señalar los límites y las dificultades del principio de placer en la vida psíquica. En el psiquismo primario aparece el principio del placer con una fuerza

38 Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral, op. cit.,* p. 96.

arrolladora, pero en la medida en que el individuo se sitúa en el terreno social inmerso en la cultura, su realización pulsional sufre el embate de fuerzas muy poderosas. Freud señala los mecanismos limitantes que operan en la vida "normal". Estos son el principio de realidad impuesto por el yo y los conflictos y disociaciones del aparato psíquico. Sin duda se refiere a fenómenos como la conciencia de culpa y a los sacrificios pulsionales que demanda la lucha por la vida en nuestra civilización. También nombra dos fenómenos patológicos que conspiran contra la felicidad pulsional: el displacer neurótico y la represión.

Las religiones y el moralismo no han reconocido nunca el principio de placer, sólo parten del principio de realidad. Si el mundo es dolor, sufrimiento, humillación, asumirlo así es lo único honrado y lúcido. El principio del placer es aludido indirectamente como algo espurio, engañoso, dañino; de ninguna manera es aceptado como algo natural, y en tanto tal, como una regulación de la vida psíquica. Freud piensa que el principio de realidad limita el de placer. El principio de placer pertenece a la naturaleza; en tanto que el principio de realidad es de la transnaturaleza. Podemos interpretar así ese choque. Desde luego hay necesidad de tener conciencia crítica acerca de una interpretación restrictiva, que conduciría a lo que Lacan llamaba el psicoanálisis norteamericano, es decir, una tendencia del análisis que se limita a la adaptación del individuo a la vida social[39].

Freud estudia los procesos anímicos regulados por el principio de placer desde tres ángulos: económico, tópico y dinámico. El económico permite medir la disminución del displacer; el tópico, posibilita percibir los desplazamientos de *catexis* entre el yo, el ello y el super yo; el dinámico, por su parte, hace factible captar el conflicto pulsional que proviene especialmente del inconsciente.

Freud descubrió un nuevo continente en la *psique* del hombre, el inconsciente, una realidad de la vida psíquica sobre la cual construyó el psicoanálisis. Para la filosofía, el inconsciente fue y aún sigue siendo en gran medida un desafío de inmensas proporciones. En el tiempo de Freud, la filosofía era por supuesto conciencialista y de allí nació la incomprensión filosófica del psicoanálisis. La filosofía estudia el pensamiento y su herramienta predilecta ha sido la razón. La manera típica de razonar es la reflexión; ahora bien, ésta, en tanto examen crítico de un tema implica un alto grado de conciencia y autoconciencia. Ese rigor crítico de la conciencia en que consiste el arte del filósofo se ve cuestionado por un estrato oculto de la vida anímica, el ello, que la razón en tanto intelecto consciente no puede percibir. El inconsciente es un dardo al corazón de la filosofía. Si el inconsciente está configurado por contenidos psíquicos que no tienen acceso a la conciencia, la pregunta pertinente es, ¿cuál es la ventana que tendría la filosofía para acceder a esos contenidos? El inconsciente es una instancia del individuo, una instancia problemática que se configura ante todo a partir de la infancia, que articula distintos momentos de la vida anímica y nos constituye como personalidades

---

39 *Consúltese* Elizabeth Roudinesco, *Jacques Lacan, esbozo de una vida, historia de un sistema* de *pensamiento*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1995.

simbólicas que deambulamos por el mundo persiguiendo un algo más allá de los objetos y de las relaciones habituales que persigue la conciencia ordinaria en una búsqueda sin término. El inconsciente es un mapa de nuestra psique profunda, de lo inconfesable, de lo arcaico, de lo olvidado... El inconsciente se manifiesta, en primer lugar, en la vida social en cuanto configurador de una biografía, de acuerdo con lo que Nietzsche llamaba la voluntad de poder. Por esa razón el psicoanálisis —en concurrencia con otras disciplinas— es insustituible para comprender el poder, la creatividad o la destructividad de una personalidad. Se manifiesta el inconsciente en la participación de la masa en acontecimientos sociales y políticos; en la guerra, en la formación de opinión; en el comportamiento ciudadano frente a acontecimientos inesperados; en la valoración de acontecimientos o hechos históricos, etc. etc. Quiero significar que el inconsciente, si bien es una instancia protegida de cada individuo —que cuando presenta fenómenos patológicos amerita el análisis—, tiene una manifestación social muy compleja en todos los casos, la cual debe ser analizada desde una óptica multidisciplinaria. En esa coordinación o integración de los distintos puntos de análisis, aparece con un valor relevante la filosofía. Mas, ¿cómo capta la filosofía la participación del inconsciente en la vida social? La herramienta razón que utiliza la filosofía no es capaz de aprehender esos contenidos huidizos, abisales, refractarios al sentido común, hondos y ajenos a la conciencia ordinaria. Si el instrumento de análisis de la filosofía es la razón, como piensa Habermas[40], se comprende por qué los filósofos soslayan, cuando no rechazan abierta o soterradamente, la participación del inconsciente en el análisis filosófico. A diferencia de Habermas, pienso que la labor del filósofo es encontrar los límites de la razón que nos enseñan cuándo la razón no es plausible en el análisis o simplemente cuándo debe ser complementada; por eso he propuesto la categoría no-razón: la he construido con lo que falta a la razón para comprender el universo de significaciones del hombre. El inconsciente y el arte juegan un papel fundamental —entre otros— en la no-razón. La no-razón utiliza un discurso no racional, la reflexión del color, de la nota, de la forma, del signo, del espacio... o incluso la del propio psicoanálisis. El psicoanálisis puede ser integrado como una parcela de la filosofía. ¿En qué sentido y con qué alcance? Para un lector novel de Freud esto no deja de ser una paradoja. Freud no fue comprendido por los filósofos de su época y él malcomprendió la filosofía. El cientifismo dominante a fines del siglo XIX y a comienzos del siglo XX, no sólo exigía una base somática para el estudio y tratamiento de las psicosis y neurosis, sino también unas exigencias metodológicas positivistas para poder acordarle el carácter de ciencia a una disciplina determinada. Freud fue obediente a esas prescripciones para evitar un motivo adicional de rechazo a su obra.

---

40 Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa,* t. I, Madrid, Taurus, 1988, p. 15.

Fue un científico por la forma como configuró el perfil de su disciplina, por el rigor del análisis, por el método, por el cuidado que ponía en sacar conclusiones de sus observaciones clínicas; sin embargo, el psicoanálisis es una disciplina muy singular; situada entre la naturaleza y la socialidad, tiene tanta importancia para el psicoanálisis la transnaturaleza como la naturaleza. Así no se llegue a los conceptos biológicos o protobiológicos con los cuales Freud matizaba sus conceptos simbólicos, metapsíquicos, metafóricos, alegóricos, el psicoanálisis se mueve siempre entre el cuerpo y el espíritu. El cuerpo es el objeto predilecto del poder, del deseo, del goce... y el espíritu es el fabulador, encubridor, represor... Esa unidad inescindible, hombre, que se despliega en dos polos que dialogan, se contradicen, se enfrentan, se niegan, se complementan, forman el campo polivalente de preocupaciones del psicoanálisis, que quiere emancipar el cuerpo de las desfiguraciones culturales que ensombrecen la vida y emancipar el espíritu de las coerciones del cuerpo. El resultado tanto teórico como clínico debiera ser una corporoespiritualidad avenida. El psicoanálisis es también *sui generis* metodológicamente: la metapsicología maneja elementos inconscientes que tienen que ser interpretados para poder acceder conscientemente a la cura o a la teoría. Por las razones esbozadas, el psicoanálisis es una disciplina intermedia entre la filosofía y la ciencia. No es mero resultado de la personalidad artística de Freud, o de su talento creador, que se solazara en la consideración de las grandes obras poéticas o pictóricas para ilustrar desarrollos o hallazgos específicos de su tarea clínica; es en gran medida —aunque no debe descartarse la personalidad creadora de Freud— la necesidad en que se halla el psicoanálisis de recurrir permanentemente a interpretaciones culturales provenientes de la filosofía o del arte.

El psicoanálisis es más ciencia que terapia, investigación y tratamiento de las neurosis y psicosis; más filosofía en cuanto interpretación de la vida anímica y cultural de la sociedad. Un libro como *El malestar en la cultura*, si bien muchas de sus afirmaciones están respaldadas en la observación clínica, es un libro filosófico. El caso de Lacan es paradigmático. La reflexión filosófica era para él tan importante como las reglas científicas. Tanto en la práctica clínica como en la reflexión teórica, el soma se fue esfumando y lo imaginario y lo simbólico fueron ocupando el lugar de lo neurológico.

Conceptúa Freud que el inconsciente carece de tiempo y espacio: éstos serían más bien atributos del mundo exterior o del conocimiento del mundo exterior, que capta una percepción consciente[41]. Efectivamente, para Kant tiempo y espacio son condiciones subjetivas puestas por el entendimiento para percibir los datos del mundo exterior; es decir, tiempo y espacio son condiciones del pensamiento consciente. Ahora bien, el pensamiento inconsciente no tiene tiempo ni espacio, carece de orden lógico; en él domina el principio de placer y no el principio de realidad. Para la filosofía tradicional, el inconsciente es absolutamente subversi-

41 Sigmund Freud, "Más allá del principio del placer", en *Obras completas*, t. I, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948, p. 1099.

vo: ¿cómo compaginar un pensamiento consciente con un pensamiento inconsciente? ¿Cómo hacer compatible un pensamiento que sigue los dictados de la razón, con un pensamiento que debe ser extraído trabajosamente de los vericuetos de la libido y el deseo con la ayuda de la no-razón? Desde luego que el inconsciente se expresa en la conducta de los individuos. El problema consiste en medir la participación de lo inconsciente en la producción de los actos humanos y, desde luego, interpretar y valorar esa participación.

El psicoanálisis expresa el inconsciente como discurso, o por lo menos una narración con sentido a la cual de alguna manera pudiésemos dar la denominación de pensamiento inconsciente. La respuesta de Freud probablemente sería negativa; pero en cambio Nietzsche y Lacan conciben el inconsciente como texto, y a partir de allí una respuesta afirmativa a la pregunta es prácticamente obligada. El pensamiento inconsciente es utopista, desafía la realidad, es imagen perdurable de renovación, de cuestionamiento; es una de las fuentes más importantes de contradicción internamente en el pensamiento y en la consideración del mundo exterior. El pensamiento inconsciente subvierte el orden apolíneo; es la fuente del humanismo en la medida en que permite sustentar y defender los derechos subjetivos de un individuo o de un grupo frente a un orden jurídico-político objetivo. El pensamiento inconsciente está descentrado del tiempo, en la medida en que se refiere a un individuo abstracto; el pensamiento consciente tiene en cuenta al individuo social, histórico y por esa razón está inmerso en relaciones espacio-temporales.

La psicología se ocupa de los fenómenos psíquicos conscientes. Freud descubrió que parte importante del psiquismo es inconsciente y por lo menos algunos de esos fenómenos tienen dificultad para acceder a la conciencia. Vencer las resistencias que el yo pone al afloramiento de algunos de los contenidos del ello, explorar su naturaleza y sacar a luz algunas experiencias dolorosas, particularmente de la infancia, para despotenciar las causas de las patologías psíquicas y promover la cura, fue una preocupación central de Freud. En la medida en que el psicoanálisis no se conformó con la estructura conciencialista, tuvo que desarrollar una superestructura teórica que el propio Freud denominó metapsicología. De la misma manera que existe, o por lo menos existió en la historia de la filosofía una metafísica, que comprendía la filosofía primera y se ocupó de los primeros principios filosóficos, la metapsicología versa sobre los desarrollos teóricos en torno al inconsciente. Freud lo expresa así:

> Considerando conveniente distinguir con un nombre especial este último sector de la investigación psicoanalítica, denominaremos metapsicológica a aquella exposición en la que consigamos describir un proceso psíquico conforme a sus relaciones dinámicas, tópicas y económicas[42].

---

42 Sigmund Freud, "Metapsicología", en *Obras completas*, vol. I, *op. cit.*, p. 1050.

Freud concibe los actos psíquicos como procesos que se desplazan y adquieren connotaciones entre el ello, el yo y el super-yo. Esas instancias que tienen un *topos* virtual representan momentos del desplazamiento de la energía libidinal. Freud encontró contradicciones, especialmente entre las pulsiones inconscientes portadoras de una carga libidinal y las pulsiones del yo, orientadas por la cultura dominante y por las necesidades del individuo de adaptarse a un orden determinado. Con frecuencia ese conflicto implica la participación del super-yo, una instancia autocrítica que configura —piensa Freud— la conciencia moral.

El descubrimiento del inconsciente le permitió a Freud percibir conflictos psíquicos latentes, que sólo el análisis puede descubrir y hacer conscientes. Paul-Laurent Assoun hace unas reflexiones muy interesantes sobre el inconsciente, que permiten pensarlo de una manera muy matizada. Su concepción del inconsciente está influida no sólo por Freud sino especialmente por Lacan. Sostiene:

> No hay metalenguaje: no hay valor-significado absoluto detrás de la "moneda", ésta engendra el valor de circular. Hay que pensar entonces, la neurosis como lengua y código propios. El psicoanálisis no solamente se aplica, pues, a la neurosis: deriva de ella; valga como prueba el conocimiento del psicoanálisis y del saber de la histeria: no, decididamente, "la neurosis no dice nada estúpido"[43].

Dentro de esta concepción, la neurosis sería el lenguaje de la no-razón que el psicoanálisis reconstruye como un discurso pararracional, accesible a la conciencia; es decir, un discurso latente, cifrado a través del cual el analista, utilizando su técnica interpretativa, permite al paciente mediante la transferencia hacer consciente el conflicto que impide la realización pulsional. Para Assoun la metapsicología es fundamentalmente post-escritura, es decir construcción teórica sobre el fondo oscuro del inconsciente. La neurosis sería, pues, un discurso lúcido, un discurso que puede reconstruirse en un lenguaje racional, pero en tanto permanece latente estaría inscrito en un lenguaje no-racional, pero no irracional, sino inscrito en la otra dimensión del hombre, que no comprende la razón. En el caso de Schopenhauer y Nietzsche las reflexiones psíquicas son el producto de una introspección; en cambio, para Freud, sus consideraciones psicosomáticas son más bien el resultado de sus observaciones clínicas.

¿Qué entiende el psicoanálisis por cultura? Freud piensa en el individuo social, por supuesto. La estructura psíquica de éste la ha determinado en la segunda tópica, es decir, en el ello, el yo y el super-yo. Cuando se refiere a la cultura parte de la interacción de una pluralidad de individuos en la comunidad. El término *Kultur* alude al uso histórico del concepto por los pensadores alemanes, es decir, como desarrollo del espíritu

---

43 Paul Laurent Assoun, *Introducción a la metapsicología freudiana*, Buenos Aires, Paidós, 1994, p. 41.

en la vida social: arte, creación, simbolizaciones...; aun cuando por su experiencia de judío él es escéptico sobre la capacidad emancipatoria de la *Kultur*. En alguna medida también están implicados en *El malestar en la cultura*, los problemas de la civilización, es decir, el desarrollo material, científico, tecnológico... Freud le da importancia a la cultura histórica pero ignora o soslaya las causas económicas y sociales; concibe una ética impuesta por el super-yo en las demandas afectivas del ello, en el principio de realidad que impone el yo, pero sobre todo en la contradicción entre *Eros* y *Tanatos*... Lo que hace es plantear una sobredeterminación de la psicología profunda en la vida social y la influencia de la *psique* en la vida cultural. Freud habló de psicocultura o de desarrollos psicosociales, pero él no estaba equivocado en este punto, lo estarían quienes tomen el análisis de cultura de Freud como comprensivo de la cultura y la vida social sin más. En *El malestar en la cultura*, una de las tesis centrales es precisamente que la cultura impone una renuncia pulsional a los individuos[44]. En el marco de la cultura victoriana en el cual le tocó pensar y actuar a Freud, esta conclusión es exacta, pero en el mundo contemporáneo, en la mayor parte de los estados influidos por culturas abiertas, la cultura ha devenido menos represiva y pienso que eventualmente, si se mantienen las tendencias actuales, una mayor permisibilidad podría imponerse al cabo de algunos años. Desde este punto de vista, *El malestar en la cultura* es un manifiesto de las tensiones psíquicas que vivía el hombre europeo del período de entreguerras. Pienso que defender la necesidad de un gran sacrificio pulsional para mantener el avance o incluso los logros de la civilización, en la actualidad es insostenible. Sólo los prejuicios arraigados y las ideologías más reaccionarias mantienen aún ese punto de vista. Afirma Freud: "La conciencia moral es la consecuencia de la renuncia de lo pulsional; de otro modo: La renuncia de lo pulsional (impuesta a nosotros desde fuera) crea la conciencia moral, que después reclama más y más renuncias"[45]. Yo aceptaría esta afirmación si se entiende la moral como un discurso ideológico prejuiciado, opuesta precisamente a la ética, en el sentido en que la concibo en *El derecho a la utopía*[46]. La ética, por su parte, en cuanto conducta racional, no-racional adoptada libremente por el individuo no tiene ninguna relación con la renuncia pulsional. Siempre que se entienda la adopción libre no como una creación de cada individuo ni como una conducta subjetivista y caprichosa. El psicoanálisis es una disciplina ahistórica, de ahí que Freud pudiera darle a lo social un viso de naturaleza.

Para sus reflexiones, Freud distingue entre amor plenamente sensual y amor de meta inhibida. Esto implica que el amor es uno solo. Todas las formas de cariño que implican una afección entre dos personas serían relaciones amorosas. El prototipo del amor es el amor carnal, pero el amor de meta inhibida, el amor de padres a hijos, por ejemplo, es

---

44 Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, México, Siglo XXI, 1981, p. 113.
45 *Ibíd.*, p. 97.
46 Darío Botero Uribe, *El derecho a la utopía*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia y ECOE, 3a edición, 2000, pp. 45 y ss.

una forma de amor que tiene implicaciones psicoanalíticas. El discurso del *Eros* de Freud no se limita a la sexualidad, es un discurso sobre la afectividad humana; pero incluso respecto al amor que implica deseo, Freud distingue entre sexualidad y genitalidad. Si la genitalidad es el amor que implica el coito, la sexualidad, sin excluirlo, comporta la palabra, el erotismo, las caricias, una serie de conductas que implican goce, que pueden culminar o no con el acto sexual, pero por supuesto no totalmente independientes de la genitalidad. La sexualidad es un concepto muy amplio que permite pensar que Freud ha planteado el *Eros* de una manera rica y matizada. Lo característico de Freud, con un enfoque científico muy riguroso, es el examen de los límites del *Eros* en la vida afectiva, desde luego la importancia del *Eros* para una vida equilibrada y sana y el poder de sus disfunciones en las patologías de la vida psíquica. Es indudable que la obra de Freud ha contribuido a emancipar la sexualidad de una cultura estrecha y opresiva. De alguna manera, Freud continúa la tradición de dos grandes colosos, Charles Fourier y el marqués de Sade. El nuevo orden amoroso de Fourier es una investigación intuitiva sobre la diversidad de los caracteres humanos y sobre la fertilidad de las pasiones para el desarrollo de una vida creadora. El reconocimiento de la diferencia, que hoy constituye el substrato mismo de la democracia, se debe a Fourier, su más grande arquitecto. El marqués de Sade es generalmente conocido por un estereotipo simplista. Sus lecciones de libertinaje son no sólo una obra literaria muy apreciable sino que denotan una concepción de la sexualidad desligada del moralismo. El marqués ha creado un discurso del goce paradigmático que destierra la conciencia de culpa de las ideologías y convoca a una búsqueda del placer como una forma franca, lúcida y lúdica de afirmar la humanidad en el hombre. El poeta Fourier y el narrador Sade vislumbran posibilidades, crean imágenes, otean horizontes vedados por la esclerosis de una cultura pacata y carente de imaginación. Estos dos pensadores no plantean más control del goce que su propio diapasón del gusto estético. No es el caso de Freud, quien se propone conocer en el sentido de la ciencia y resolver el enigma de las patologías psíquicas que afectaban a numerosos pacientes de su época y que aún sientan sus reales en nuestro tiempo. Freud, pues, no se proponía emancipar sino conocer, pero como sabemos bien, un conocimiento que enfrenta las ideologías caducas, los prejuicios, es tan emancipador como los artistas, creadores y pensadores que buscan explícitamente cambiar la vida.

La libertad ha sido pensada desde la conciencia. Éste es uno de los puntos en los cuales el psicoanálisis perturba: si una dimensión importante del pensar y del obrar es inconsciente, ¿qué sentido puede tener la libertad? Las premisas científicas de Freud eran decimonónicas, entre ellas aceptaba el determinismo como un presupuesto ineludible de la ciencia. Lo que el psicoanálisis nos enseña es que todos los actos humanos realmente significativos tienen una correspondencia con el ello, una dimensión latente, que juega un papel en nuestra conducta, pero que no logramos descifrar a primera vista. Para los psicoanalistas —es el caso de Freud y Lacan— la libertad es una especie de corona emblemática con la

cual especulan los filósofos, pero que ellos, escarbando en el inconsciente, no logran captar por parte alguna. Los psicoanalistas no perciben la libertad, porque el ello, el yo y el super-yo, cada cual en su instancia y en su momento determinado, son dictadores que imponen a la acción unos contenidos forzosos. El ello, el yo y el super-yo desde luego existen, pero los psicoanalistas aprenden de las patologías lo necesario para delinear la *psique* de los individuos "sanos". No lo digo con un sentido peyorativo sino con una preocupación de conocimiento. Precisamente para un hombre libre el super-yo no determina una moral, porque el hombre libre no acepta una moral proveniente de la cultura represiva sino que diseña una ética libre, racional (momento universal), no-racional (momento individual). El ello para un hombre libre (preponderantemente sano), si además es un creador, es una fuente de imágenes, de alucinaciones, de recuerdos, de deseos, de presagios, de ensueños, de barruntos, que el creador o el pensador tejen con un criterio estético, con su formación, con su experiencia, con su "oficio", es decir libremente. Los sueños brillantemente analizados por Freud, no pueden configurar la categoría central para analizar la actividad de la vigilia, porque en el sueño la represión se ha debilitado y las cargas de artillería pesada del ello hacen blanco en la representación figurada con un contenido manifiesto y un contenido latente, que puede investigarse. Los sueños son realizaciones de deseos, pero no todo en la vida psíquica es una realización de deseos. Cualquiera que sea el valor de lo inconsciente en la representación de los motivos de la acción, hay un principio de realidad en lucha con la *catexis* del ello. Lo pulsional incluso con toda su fuerza motivante entra en un cuadro simbólico, en una voluntad de poder que configura una estrategia general. El deseo pesa mucho, pero no es estúpido. El deseo se articula en una personalidad, en un carácter, es o puede ser parte de una voluntad de realización. Quienes nos lanzan al infierno de Dante y colocan a la entrada el rótulo "Inconsciente", quieren jugar con un determinismo absoluto, son malos filósofos, no psicoanalistas freudianos, porque Freud se esmeró en muchos campos por establecer transiciones, límites, contrabalances, no para interpretar filosóficamente su disciplina, porque él no fue filósofo, pero sí para posibilitar interpretaciones matizadas. En esta materia el inconsciente apenas se singulariza respecto a la acción puramente consciente, o preponderantemente consciente, la cual toma elementos necesarios y elementos que derivan de un proyecto de vida, que podemos considerar libres. En el mundo no hay nada libre absolutamente. Lo libre es una mediación entre elementos que se nos imponen y otros que ponemos nosotros. Lo libre es una síntesis concreta de un "mundo ajeno", que nos hemos apropiado en un proyecto de vida, y el reacomodamiento de esos elementos en una ordenación autónoma. Es tarea del filósofo interpretar el psicoanálisis y en particular el inconsciente, no propiamente como disciplina científica sino más bien como conocimiento particular que concurre con otras disciplinas a cubrir la universalidad de las significaciones sociales. Más allá de la diferencia entre el enfermo y el sano, cuyas fronteras psíquicas son borrosas, lo que caracteriza al neurótico o al psicótico es que tienen una sobrepersonalidad que determina su carácter y su acción. El "sano"

puede eventualmente —porque la libertad es algo que puede construirse, pero no algo que se posea— orientar su vida con la interpretación y conducción de los influjos inconscientes en una constelación con las metas conscientes y con las proyecciones de la imaginación, lo cual le permite realizar algo que configura una experiencia única que mezcla elementos necesarios con elementos de azar, circunstanciales o que obedecen a proyectos de vida de los individuos. Como reflexionaba al hablar de la obra de Schopenhauer, el saber contribuye a configurar el ser; las decisiones son causales y por tanto necesarias; pero lo importante que debemos tener en cuenta es que la necesidad proviene tanto de la demanda externa o interna como de nuestro ser. Dejando de lado las contingencias que nos pueden acaecer a todos, la respuesta que cada cual da a apremios, exigencias, incitaciones, solicitaciones, necesidades que le demandan una acción o una abstención—si se excluyen los actos de fuerza mayor o caso fortuito— depende, para quien ha devenido individuo, de una relación de doble vía que ha construido con el mundo. Si el individuo ejerce su libertad, puede acontecer algo imprevisible, algo suyo, algo que configura una conducta libre, no por caprichosa sino porque es capaz de mediar lo que tiene la fuerza de la gravedad con la ingravidez de lo indeterminado.

Escribe Freud: "La libertad individual no es un patrimonio de la cultura"[47]. ¡Qué extraño pensamiento! Por supuesto que la libertad es un patrimonio de la cultura y de la vida social. La libertad —en esto tiene razón Kant—, no existe en la naturaleza, es una construcción ética y una opción de la no-razón, es decir, de los derechos del individuo frente a la alternativa de la universalidad racional.

Para Freud, familia y sociedad son dos pensamientos contradictorios. Este es un argumento psicoanalítico bastante rico e interesante, pues en tanto que la familia está construida sobre el amor sexual de la pareja, lo cual implica la exclusión de los otros, la sociedad se afinca precisamente en el acercamiento y la complementariedad de muchos[48]. ¿Qué decir de la afirmación tradicional según la cual la familia es la célula de la sociedad? Sencillamente es falsa. La familia se fundamenta en necesidades psicosexuales, en tanto que la sociedad obedece a requerimientos socioculturales y políticos; la familia afirma el individualismo, la sociedad el socialitarismo; la sociedad atrae al otro, la familia lo excluye; la familia es una institución centrípeta, la sociedad una institución centrífuga. Para construir la socialidad hay necesidad de luchar contra la cultura cerrada y aislacionista. La familia pertenece a la no-razón, es decir, a los intereses del polo individual; la sociedad, en cambio atañe a la razón, es decir, a los intereses del polo universal. La socialidad es lo ético, la familia, lo creador. En mi perspectiva filosófica, las verdaderas contradiccciones como ésta, no se resuelven nunca, hay necesidad de conciliarlas en muchos momentos, evitar que se vuelvan antagónicas.

---

47 Sigmund Freud, *El malestar en la cultura, op. cit.*, p. 59.
48 *Ibíd.*, pp. 66 y ss.

Freud controvierte el mandamiento: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo"[49]. Según sostiene Freud este precepto es anterior al Cristianismo, el cual lo reputa como su más alto título de orgullo. Es curioso que este tipo de ideales contradictorios e impracticables se mantengan a través de generaciones sin crítica. Lo que ese mandamiento denota es: ama a tu enemigo como a ti mismo, lo cual es absurdo y en verdad no se ha practicado nunca por nadie. El Cristianismo desde su comienzo ha sido una de las religiones más intolerantes. Ha perseguido no sólo a sus enemigos sino a los indiferentes, a todos los que no aceptaban sus creencias. Ha desatado guerras, ha sometido a los infieles a la inquisición; ha perseguido a quienes profesan otros credos, ha torturado millones de veces a través de la historia. Cualquiera que estudie la historia sabrá que lo que ha permitido la pervivencia del Cristianismo es el uso de la violencia más desaforada. Uno puede abstenerse de hacerle daño a quien considere su enemigo, pero no puede amarlo; uno puede adoptar una posición pacifista, pero hay que defenderse de las agresiones del otro, de lo contrario se impondrán los fanáticos, los cínicos, los intolerantes. Freud tenía razón: pedirle a un judío, cuyo pueblo ha sido perseguido a través de la historia, entre otros, por los cristianos, sometidos muchos de sus ciudadanos injustamente a la tortura y a la muerte, que ame a sus enemigos, no deja de ser una escena de humor negro. En verdad sólo se puede amar a quien es digno de amor; pero no nos asombremos, las justificaciones ideológicas de las sociedades contemporáneas están plagadas de mentiras. Si retiramos el reconocimiento a esas conjeturas, el edificio ideológico entero se revelará como pura mitología.

El argumento central de *El malestar en la cultura* es que los impulsos agresivos del hombre son incontrolables. Freud ha descubierto en el psiquismo una estructura dual, *eros* y *tanatos*. *Eros* fomenta, perpetúa la vida, el amor, la libido; *tanatos*, representa la fuerza opuesta, tutela pulsiones agresivas. Así como la vida es una fuerza inmanente en la naturaleza, coexistiría en el hombre con una tendencia autodestructiva. La persistencia a través de la historia de conflictos bélicos, de crueldad, de proyectos criminales, algunos de gran envergadura, enseñaría que el hombre tiene por naturaleza e igualmente por cultura necesidad de expresar sus pulsiones de agresión y de muerte contra sus congéneres y que incluso algunas veces el individuo las vuelve contra sí mismo. La crueldad tendría cartas de naturaleza tan legítimas como el amor. Freud, preparado psíquicamente para valorar la agresividad humana por una tradición milenaria de hostilidad contra su pueblo, teoriza el *tanatos* como una fuerza psíquica poco menos que irrefrenable, un impulso natural de agresividad, que sin embargo se acentúa o se atenúa culturalmente. Las ideologías del resentimiento y la discriminación son el combustible con el cual operan los procesos que se proponen o que actúan con la violencia contra la razón. La violencia no es razón, pese a que hubo un intento en la historia de convertir la violencia en la anatomía de la razón. Si bien hay un sustrato de agresivi-

---

49 *Ibíd.*, p. 73.

dad en la naturaleza humana, el mapa del *tanatos* en un momento de la historia depende de la cultura, de los conflictos sociales, políticos o ideológicos.

Es muy llamativa la forma como analiza Freud los intentos de abolir la propiedad en la Unión Soviética de su tiempo. En primer lugar se declara imcompetente para hacer un juicio político al respecto. Su concepto tiene pues una orientación estrictamente psicoanalítica. Piensa que la abolición de la propiedad privada no funcionaría, pues esto supone que *Tanatos* podría suprimirse de un plumazo, lo cual a juicio de Freud es ilusorio[50]. No deja de ser de mucho interés que para el fundador del psicoanálisis la propiedad privada es una forma de agresión contra los demás. Puede deducirse lógicamente que la propiedad privada es expresión de la familia no de la sociedad.

Sostiene Freud:

> La agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio. Ahí es recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como super-yo y entonces, como "conciencia moral", está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo había satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él. Llamamos "conciencia de culpa" a la tensión entre el super-yo y el yo que le está sometido. Se exterioriza como necesidad de castigo[51].

La conciencia moral es también una agresión, pero una agresión que se ha vuelto contra el agresor en potencia; es la labor del super-yo que se ha erigido en instancia crítica. Filosóficamente podemos decir que es una fuerza autocrítica generada por la autorreflexión; es una crítica que lacera, que no tiene miramientos e induce el autocastigo. La severidad del super-yo tiene relación con la fascinación que ejerce en nuestro pensamiento la pulsión agresiva. Es una agresión crítica que busca contrarrestar la posibilidad de llevar la pulsión agresiva a la acción. Respecto de las pulsiones podemos decir que si son concebibles son realizables de alguna manera, por lo tanto el super-yo advertido del peligro de llevar a la práctica lo pensado censura severamente al yo e incluso genera la conciencia de culpa. Freud concibe el sentimiento de culpa como el problema más importante del desarrollo cultural[52]. Esta afirmación tiene varias implicaciones: la primera, que la cultura atenaza al hombre y le impide realizar su naturaleza; la segunda, que existe un contrabalance a la pulsión agresiva que consiste en la conciencia moral (origina la conciencia de culpa); la tercera, que el costo de la conciencia de culpa es la infelicidad humana al tener que sacrificar a las exigencias de la sociedad (la transnaturaleza) la plena realización pulsional; una cuarta consecuencia sería, aunque Freud no lo dice, la implicación de que la expresión de la pulsión agresiva (violencia, muerte, destrucción...) sería una xcompensación, en algunos individuos y en circunstancias especiales, que representa una imposibilidad psíquica de

---

50 *Ibíd.*, pp. 78 y ss.
51 *Ibíd.*, pp. 90-91.
52 *Ibíd.*, p. 103.

realización pulsional. Consideremos ahora la concepción de Nietzsche de la mala conciencia. Así se expresa: "La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción —todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: ése es el origen de la "mala conciencia". El hombre que, falto de enemigos y resistencias exteriores, encajonado en una opresora estrechez y regularidad de las costumbres, se desgarraba, se perseguía, se mordía, se roía, se sobresaltaba impacientemente a sí mismo, este animal al que se quiere "domesticar" y que se golpea furioso contra los barrotes de su jaula, este ser al que le falta algo, devorado por la nostalgia del desierto, que tuvo que crearse a base de sí mismo una aventura, una cámara de suplicios, una selva insegura y peligrosa —este loco, este prisionero añorante y desesperado— fue el inventor de la "mala conciencia"[53]. En este texto se percibe la influencia de Nietzsche sobre Freud, pero pienso que en la negativa a aceptarla jugaron seguramente muchas razones, una de ellas el rechazo de la filosofía por parte del positivismo científico dominante en su época, que tuvo un papel dominante en la formación de Freud y al cual éste rindió tributo porque lo compartía o quizás más bien, para evitar un motivo adicional de repudio a su obra. Para poder apreciar el valor de este motivo es necesario considerar que Freud fue rechazado por sus colegas médicos durante varios años y debió soportar el agobio de la soledad.

Freud se muestra escéptico sobre las metas sociales, sobre la capacidad de la cultura para moldear la vida de los individuos[54]. Para juzgar este pensamiento podría representarme dos tendencias: una externa, culturalista, la influencia de la cultura y del conocimiento social en el individuo; y una interna, psicologista, precisamente la de Freud, que entiende la vida social determinada por la inmanencia psíquica de los individuos. Freud no establece mediaciones, la cultura y el conocimiento social serían ilusorios. Más que por normas, discursos, pautas, costumbres, preceptos, hábitos, el hombre estaría gobernado por la estructura de su *psique* individual, de conformidad con el dualismo *eros* y *tanatos*. Vemos en este punto específico como que piensa al hombre como ente natural. La energía libidinal sería indominable por la cultura y los hábitos sociales. Por más metas y regulaciones el hombre sería siempre el bárbaro, el sátiro, con una necesidad de destruir, de matar, con una ferocidad incoercible; pero al tiempo con una necesidad de amar en el más amplio sentido, desde el erotismo hasta la supervivencia y la perpetuación de la civilización y la cultura.

El psiquismo de Freud, su introspección, su negativa a valorar la eticidad más allá del super-yo, de considerar el humanismo, de reputar los ideales de la cultura como vanas ilusiones, ayuda a afianzar el escepticismo de Freud proveniente en gran medida de su experiencia vital de judío y por supuesto causada por los acontecimientos políticos y militares de su época. No es que Freud se equivocara en la evaluación del comportamiento histórico de los hombres. En cualquier época de la humanidad abundan los ejemplos de la expresión de agresividad. La crítica a Freud se posibilita por

---

53 Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral, op. cit.*, pp. 96-97.
54 *Ibíd.*, p. 115.

razón de no valorar en la etiología de la agresividad social las causas sociales y económicas al mismo nivel de las puramente psíquicas. No discuto en absoluto los hallazgos clínicos de Freud, me parece que ellos constituyen uno de los aportes más valiosos a la ciencia del siglo XX, pero hasta qué punto lo que toma como naturaleza del hombre proviene de causas educativas, culturales, políticas, sociales, económicas... El hombre no tiene un ser acabado, sino que eventualmente es capaz de desarrollar posibilidades nuevas de ser. Se da un conservadurismo psicológico en Freud. Es común a los grandes descubridores hacer énfasis unilateralmente en el valor de sus descubrimientos; pero es función de la crítica justipreciar los hallazgos de una disciplina en relación con el saber histórico en un campo determinado.

Hay necesidad de afinar los instrumentos para hacer una crítica de Freud en este sentido, pero no podemos caer en la abstracción de ignorar las implicaciones filosóficas de su posición. Freud podía hacer todo el esfuerzo para marginar la filosofía de su práctica clínica, pero lo que no podía era suprimir las consecuencias filosóficas del psicoanálisis.

En el último párrafo de *El malestar en la cultura*, escribe:

> He aquí a mi entender, la cuestión decisiva para el destino de la especie humana: si su desarrollo cultural logrará, y en caso afirmativo en qué medida, dominar la perturbación de la convivencia que proviene de la humana pulsión de agresión y de autoaniquilamiento [...] Y ahora cabe esperar que el otro de los dos "poderes celestiales", el Eros eterno, haga un esfuerzo para afirmarse en la lucha contra su enemigo igualmente inmortal. ¿Pero quién puede prever el desenlace?[55].

Al final del libro, Freud aquilata los dos poderes contrapuestos que se disputan el control de la *psique*, *eros* y *tanatos*. Si analizamos la política, las concepciones sociales, artísticas, científicas, pero sobre todo ideológicas, podemos ver hasta dónde se expresa la contradicción de los motivos de la acción. A veces en forma desembozada y otras veces encubierta, encontramos la paz y la guerra, la creación y la destrucción; la lucha por la vida y los propósitos de muerte; la generosidad y la mezquindad; la creación y la destrucción. No sólo existen unos documentos contradictorios con otros sino que con mucha frecuencia la antítesis está en un mismo escrito. Para observar esto tenemos que hacer una lectura crítica de los documentos. No sólo leer entre líneas, sino leer a contracorriente, así podríamos descubrir que no sólo la realidad es cruel y festiva, sino que ya en el pensamiento está contemplada la transmutación de un estado en el opuesto. Tal vez no se pueda hacer un monismo de creación y destrucción, pero por lo menos existen muchísimos casos en los cuales la creación deviene destrucción o a *contrario sensu* la destrucción se transmuta en creación. Ejemplos muy notables encontramos en el arte y la filosofía en el siglo XX. La vorágine creativa en que se precipitó la pintura del

55 *Ibíd.*, p. 116.

siglo XX, se realizó con tal encarnizamiento que al final desembocó en la destrucción de la pintura de caballete. Espero que esta renazca pronto con más fuerza que antes y sobre todo que en América Latina donde ese fenómeno de la pintura europea y sobre todo norteamericana es ajeno, no nos limitemos a tomar esa normativa como si fuese obligatoria para nosotros.

La filosofía, por su parte, desarrolló tal criticismo, al examinar las condiciones de posibilidad del conocimiento y de la propia reflexión, que al cabo del tiempo destruyó toda noción de verdad. Hizo tan exigentes las condiciones del conocimiento, que éste devino prácticamente una conjetura. En política es muy claro cómo manteniendo los mismos discursos que proclamaban la libertad, ésta se torna opresión; cómo repitiendo los discursos que proclaman la justicia social, se estratifica la desigualdad por quienes fueron investidos de poder para combatirla.

Ejemplos de un proceso de destrucción que deviene creación también abundan. En filosofía, en arte, en ciencia es necesario destruir la teoría, el estilo, la escuela dominante para que surjan unos nuevos; pero no son dos procesos separados; la creación nueva que se abre paso destruye la antigua que se oponía a la validación de aquélla. En la sucesión de las generaciones la destrucción de lo viejo es el germen de la creación de lo nuevo. Destrucción debe entenderse dialécticamente como substitución.

Más allá de *Eros* y *Tanatos* como dos fuerzas separadas e independientes, el hombre es capaz de crear y destruir; de crear y dañar; de ser ético o perverso y pienso que los dos antagonismos son parte de un mismo proceso: no se puede crear sin destruir y no se puede destruir sin crear. En política, una fuerza genera otra, la antípoda, como reacción a los planteamientos o a la acción de la primera; la izquierda genera la derecha o viceversa. Donde termina la una comienza la otra. Las dos son parte de un mismo proceso; la una en la medida que niega la otra, la afirma. Conciliar las posiciones no es siempre realista, porque las dos contienen en mayor o menor medida elementos de la verdad. El estudio científico debe tomar las dos posiciones antagónicas porque representan las dos caras de un mismo problema. Las mediaciones que se establezcan no deben repetir los planteamientos lineales, sino que el problema debe ser replanteado en otros términos. Los antagonismos son siempre falsos en tanto expresan una unilateralidad, pero son verdaderos en la medida en que participan en mayor o menor grado de la verdad: en política, la búsqueda de la igualdad absoluta conduce a la tiranía, es decir, a la desigualdad absoluta; la búsqueda de la libertad absoluta conduce a la opresión absoluta. Por esa razón no se puede hacer absoluto lo bueno y lo malo ni ningún otro valor. La bondad es muy apreciable y valiosa en una conducta, pero la absolutización de la bondad conduce al fanatismo; es el caso de los fundamentalismos religiosos y políticos; la absolutización de la maldad conduce a la creación, es el caso de Sade y de Lautréamont. Esto puede parecer extraño a quien no tenga una formación filosófica, pero no si consideramos que las posibilidades de acrecer un valor mediante su perfeccionamiento son siempre muy limitadas.

V

UNA MIRADA DE LA CIENCIA
Y UNA MIRADA A LA CIENCIA DESDE LA VIDA

La disputa de causa eficiente o causa final en la explicación de los fenómenos naturales, no es un tema científico sino filosófico en su génesis. Ahora bien, en el mundo moderno los científicos prácticamente por unanimidad se han inclinado por la causa eficiente como forma explicativa. Con esto han buscado desterrar la influencia metafísica que distorsiona la objetividad del conocimiento. La naturaleza aparece como un ser en sí que se busca conocer no a través de presupuestos ideológicos ni filosóficos sino interrogándola a través de la observación del acaecer y del experimento. La naturaleza es lo otro frente al espíritu. Esa carencia de espíritu ha sido interpretada de muchas maneras en el decurso histórico. Después de la secularización, la naturaleza ha sido vista como una máquina cuyos mecanismos deben ser descritos y examinados en su función, no sólo para satisfacer una pulsión de conocimiento sino para aprovechar económicamente la potencialidad de las fuerzas naturales. En la modernidad la naturaleza ha sido despojada de un sentido inmanente. Se ha renunciado a buscar un sentido óntico, precisamente el de la teología; y ontológicamente su ser es escrutado en cada una de sus manifestaciones.

Aristóteles opone la teleología al azar, con lo cual llega a la sorprendente conclusión: todo lo que no es casual o producto del azar en la naturaleza es resultado de una finalidad; es decir, para él lo que sucede por necesidad es teleológico[1]. Paradójicamente, Aristóteles confunde la teleología con la causa eficiente, de la misma manera que, por razones distintas, Spinoza confunde la causa eficiente con la teleología[2]. Para Spinoza sólo existe la causa eficiente, la causa final es absurda, con lo cual negó la capacidad del hombre para realizar proyectos conscientes preordenados en la mente antes de su ejecución práctica. Es importante examinar por qué Aristóteles razona de ese modo: él piensa que la naturaleza es un orden coherente y que cada manifestación de la vida de las plantas o los animales busca cumplir un fin.

> [...] Por ejemplo, que las hojas nacen con el fin de cubrir y proteger los frutos. Por tanto, si la golondrina hace su nido natural y teleológicamente y natural y teleológicamente teje la araña su malla, y brotan igualmente las plantas sus hojas para proteger sus frutos, y las raíces no se desarrollan hacia arriba, sino hacia abajo, para buscar allí su alimento, es evidente que existe una teleología

1 Aristóteles, "Física", en *Obras completas,* Madrid, Aguilar, 1973, Libro II, capítulo 8, 198a, 198b, p. 595.

2 Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral,* Madrid, Alianza Editorial, 1980, pp. 96-97.

y una causa final en los seres que produce la Naturaleza y que existen naturalmente[3].

A partir de Descartes, la modernidad interpreta la naturaleza de una manera mecanicista. Es natural que nos resulten sorprendentes los juicios aristotélicos citados. El juicio moderno y el juicio aristotélico a este respecto no son conmensurables porque parten de teorías diversas. Para Aristóleles existe una fuerza ordenadora implícita en la naturaleza, la cual no es admisible en la modernidad. De esta manera nos resultan tres formas diferentes de entender la teleología:

1. La que denomino la buena teleología. Se da precisamente cuando los individuos conciben en un proyecto o simplemente una acción que es delineada en la mente antes de ser ejecutada. La realización del proyecto o la acción cumplida es el fin realizado. La causalidad y la teleología concurren a explicar las acciones humanas en los distintos campos.
2. La que denomino mala teleología. Contra ésta precisamente insurgió el mecanicismo en el pensamiento moderno. Consiste en interpretar la vida natural como una expresión de fuerzas del trasmundo. La forma de los entes y todos los fenómenos que acaecen no podrían ser conocidos científicamente, porque ellos serían producto de una mente secreta que habría puesto en la naturaleza una racionalidad, que no podríamos desentrañar sino apenas conjeturar. Se trata entonces de fines universales, no humanos e indescifrables. Es fácil comprender por qué la ciencia tuvo que romper con esta mentalidad para poder producir conocimiento científico. La premisa de la ciencia es que los entes revelan su ser ante una indagación exhaustiva.
3. La de Aristóteles, similar a la anterior, pero que es perfilada por el gran biólogo y filósofo antiguo como un principio inmanente al propio desarrollo de la vida en las distintas especies. Aristóteles concibe también una colaboración entre la presunta teleología natural y la teleología humana. La actividad humana perfecciona lo realizado por la naturaleza o imita a ésta, en otros casos, en su obrar[4].

No se puede probar una consciencia o intencionalidad de la naturaleza en tanto tal, excluido el hombre, pero no se puede dudar de que se da una adecuación relativa pero importante en la evolución, bien sea la que concibe Lamarck —que el propio Darwin acepta en algún momento—, la evolución condicionada por la adecuación al medio; o la que piensa el biólogo Jacques Monod de colaboración entre azar y necesidad.

Aristóteles razona más o menos del siguiente modo: lo que es producto del azar es contingente, puede suceder o no (obedece a una causa no prevista); por el contrario, lo que es necesario sucede obligatoriamente y produce unos efectos determinados; es finalista, agregaría. El *telos* apa-

---

3 Aristóteles, "Física", en *Obras completas, op. cit.*, 199a-199b.

4 *Ibíd.*, cap. 8, 199a-199 b.

rece no en el sentido de un fin puesto de antemano, sino un fin que el hombre puede reconocer en la acción natural. Cuando algo que se produce por azar (una causa no prevista) se convierte en mutación permanente (necesaria) —concepto que no podía saber Aristóteles— se produce una finalidad, que voy a llamar eventual (teleología o preferiblemente teleonomía). Ésta consiste en una máquina buscadora de fines (Atlan) que logra mejorar la capacidad de la especie para sobrevivir. Es finalista porque es cualitativa, incluso valorativa: la selección natural. Sólo cuando es conveniente para la sobrevivencia de la especie respectiva, la mutación genética se conserva (Darwin).

François Jacob enseñaba: "En el laboratorio ya no nos preguntamos por la vida"[5]. De acuerdo con un lugar común, la vida es el objeto de estudio de la biología. Eso no es cierto. La biología se ocupa de la estructura físico-química de los vivientes. La vida se vislumbra más allá. La vida no es objeto directo de ninguna disciplina e indirectamente lo es de todas. La vida no es tema de conocimiento científico, en tanto concepto general, pero sí de reflexión a través de la filosofía. Para el hombre en la vida interior aparece el *ánima*; en tanto para la mujer se da el *animus*, como pensaba Jung; pero en tanto existencia humana individual es un *Dasein* (ser del ahí) que sólo puede ser comprendido como un existente que se interroga, que se abre al mundo y no se agota en la finitud. Cuando se humaniza, se da una tensión entre su yo (egoísta) y la universalidad (eticidad).

Sir Charles Sherrington, afirma:

> [...] el individuo humano es una familia de células organizadas, una familia tan integrada que no sólo posee unidad estructurada, sino personalidad estructurada. Los actos de ese conjunto celular son —supone él mismo, la sociedad permite y la ley decreta— los de un ser individual, unitario. Sin embargo, cada una de sus células constitutivas es una unidad autónoma que se las arregla por sí sola y se alimenta y respira para sí misma, nacida aparte y destinada individualmente a la muerte[6].

Esta afirmación del gran científico británico es desconcertante. La percepción visual nos ha acostumbrado a movernos cómodamente en el mundo macrocelular, a construir dificilmente nuestra identidad, a actuar en un conglomerado de bípedos y cuadrúpedos, a los cuales captamos como unidades inescindibles, sobre todo cuando son agresivos, a otros a los cuales amamos por lazos afectivos profundos y otros que nos proporcionan alimento y abrigo. Es difícil aceptar que somos un compuesto inestable de bacterias.

La evolución opera en animales, plantas, mónera, protista y hongos. Así se habla de órganos o rasgos adaptativos. Es difícil un pensamiento de la microcelularidad, tan acostumbrados estamos a las asociaciones macrocelulares que percibimos como entes concretos y, por supuesto, que

---

5 Citado por Henry Atlan, *Cuestiones vitales*, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 43.

6 Sir Charles Sherrington, *Hombre versus Naturaleza*, Barcelona, Tusquets, 1984, p. 85.

funcionan como la más perfecta comunidad. Tal vez en el futuro la biología pueda explicarnos cómo las bacterias se asociaron en esas colonias gigantescas que conocemos como hombres, plantas, animales... El problema para concebir la arquitectura celular de esas pequeñísimas e industriosas constructoras, que en un proceso de miles de millones de años, eones, configuraron original y paulatinamente los entes gigantescos —porque todos lo somos comparativamente con las bacterias— lo cual dio como resultado el bosquejo y construcción de una organización biológica y fisiológica estructurada con órganos multifuncionales. Ese proceso filogenético se reproduce hoy ontogenéticamente en el embarazo de las hembras y en la germinación de las plantas; procesos en los cuales a partir de una sola célula se forma el organismo entero. Los verdaderos gigantes son las bacterias que han construido todas las formas vivas que percibimos en la naturaleza. Esos pequeños gigantes que literalmente son eternos. Mientras no se les ocasione la muerte se autogeneran indefinidamente[7]. Esto fue quizás lo que hizo decir a la gran bióloga estadounidense, Lynn Margulis, que Dios es una bacteria. Estamos compuestos de millones de células que a su vez se integran con millones de bacterias las cuales en algún momento vivieron independientemente[8].

El atomismo se pone al orden del día al comienzo del siglo XXI, después de 2500 años de haber sido propuesto por Demócrito y Epicuro. Un pensamiento atomista no tiene por qué tomar las formas vivas compuestas como aparienciales ni reducir todas las concepciones a sus unidades más pequeñas, pero sí es el avance más asombroso en la concepción de la vida. Habrá necesidad de descifrar la "consciencia" de esos constructores bacteriales. El descubrimiento de la potencialidad de estos "átomos" es una tarea tan colosal de la ciencia que conducirá (ya lo está haciendo en el desciframiento del código genético) a reprogramar toda la tarea de la ciencia. ¿Y qué puede decirse del pensamiento? Reflexionamos con un pensamiento basado en los cuerpos; mas un pensamiento subatómico o microcelular tendrá que disolver y recomponer; todos los conceptos biológicos tendrán que cribarse en un cedazo gigantesco; los conceptos sociales y culturales deberán asomarse a ese mundo abisal. De allí saldrá un nuevo orden. Si todas las formas vivas pueden reducirse a bacterias, la consistencia que estaba en la base de nuestro mundo pierde su fuerza. Una reconceptualización de la vida se irá imponiendo lentamente. De ese fondo microscópico irán apareciendo lentamente nuevos conceptos. Una revolución incalculable se asoma al microscopio. Los filósofos tendremos que usar una lente microscópica para construir un pensamiento atomista capaz de concebir el mundo secundario, derivado, que expresa en la forma más alta la inteligencia, pero bajo el cual subyace un mundo primario con una potencialidad de construir quién sabe qué nuevos diseños para el mundo de la percepción. La teoría de la evolución ha sido desafiada por J. Lovelock, quien conceptúa que no se trata como en la formulación clásica de la evolución inmanente de animales y plantas, sino que evo-

---

7 Lynn Margulis y Dorion Sagan, *¿Qué es la vida?*, *op. cit.*, p. 76.
8 *Ibíd.*, pp. 69 y ss.

lucionan conjuntamente los vivientes y el medio ambiente[9]; pero ahora quizás —eso sólo podrán corroborarlo los científicos— también habrá que tener en cuenta la evolución microcelular. ¿Hasta qué punto el orden microcelular respeta el orden macrocelular o hasta dónde ayuda a transformarlo?

La mejor manera de entender la evolución de los entes microcelulares y macrocelulares hasta alcanzar las formas actuales, elefantes, ballenas, árboles, el hombre mismo... es observar el crecimiento del embrión, que en el vientre de la madre comienza con una sola célula y en los nueve meses de gestación se convierte en el feto y finalmente en el niño que aparece en el alumbramiento. El desarrollo ontogenético a partir de una única célula hasta la formación del niño y del hombre adulto es paradigmático del proceso filogenético a partir de los organismos microcelulares, a pesar de que este camino no ha sido reconstruido por la ciencia. La geología ha permitido escrutar en las capas terrestres los restos fósiles que posibilitan conjeturar con gran probabilidad este periplo. Como sostiene Lynn Margulis, hace 3600 millones de años sólo existían en la tierra bacterias. Todas las formas vivas actuales derivan de allí.

Las investigaciones que actualmente se realizan o las que posiblemente se inicien para otear la "consciencia" en los seres animados, desde los microcelulares hasta los mamíferos, cambiará completamente el concepto de vida biológica y los valores en torno a la vida.

La ley más importante de un pensamiento atomista —utopista—, que es un pensamiento de la finitud, es precisamente que no se puede avanzar indefinidamente en una dirección, en la política, la ética, la cultura... porque a partir de la acumulación de fuerzas deviene un nuevo ser. Por esa razón la suma de fuerzas no conduce indefinidamente a la perfectibilidad del ser de un ente determinado, sino a la emergencia de un nuevo ser.

El camino del primate al homínido, de éste al *homo habilis* y finalmente hasta alcanzar el *homo sapiens*, está prácticamente dibujado en un punteado de agujas, pero la ciencia aún no ha explicado cómo y de qué modo se produjo la evolución del primate hasta el hombre. Se conoce a grandes trazos el camino recorrido, pero falta descifrar los hitos fundamentales, para ofrecer una explicación satisfactoria y completa.

Lucy, un fósil de homínido adulto de sexo femenino, descubierto por Donald Johanson en Etiopía en 1973, que mide 107 centímetros, denominado *Australopithecus afarensis*, es todo un símbolo de la paleontología[10]. Lucy tiene tres millones de años de antigüedad y es considerado un homínido que caminaba erecto. Se trata de un humanoide que difiere morfológicamente de un simio, si bien su cerebro es muy pequeño. Falta aún un proceso evolutivo de un millón de años para un desarrollo cerebral mayor, que podría significar la forma primitiva de *homo habilis* y otro millón de años para el aparecimiento del *homo sapiens*. No existe un acuerdo de los científicos en cuanto a los hallazgos, si bien hay algunas cosas claras. A mi juicio, el paso decisivo en esta evolución fue la adquisición de un lenguaje

---

9 James Lovelock, *Las edades de Gaia*, Barcelona, Tusquets, 1995, p. 47.
10 Marvin Harris, *Especie*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 25.

racional que permitió al *homo* salir de la animalidad (sin dejar de ser naturaleza) y transformarse en hombre. El lenguaje posibilitó al hombre salir de la particularidad de su ser, aun con una evolución entonces ya muy notable y con una capacidad craneana considerable, se limitaba a cumplir el orden natural, a conseguir alimento, a reproducirse y a merodear por las sabanas de África para probar su brío y su fuerza. El lenguaje posibilitó la universalidad y como consecuencia la eticidad, la delimitación de las esferas del yo y del otro, pactar la paz y evitar la autodestrucción. Si el lenguaje específicamente humano no es idéntico al pensamiento, sin lenguaje no puede darse un pensamiento que discurra ampliamente sobre el mundo, sus posibilidades, los obstáculos, las necesidades, las dificultades y en un vasto y complejo recorrido la construcción de la transnaturaleza, que es concretamente la realización del proyecto tipificador del hombre. La capacidad reflexiva: el pensamiento resultante, no sólo producto del aumento de la capacidad craneana, sino en gran medida un proceso cualitativo que implicó la posiblidad de asumir un rol nuevo en la transición hacia el *homo sapiens*. En la medida en que el hombre comenzó a pensar, la potencialidad de su acción se liberó de la estrechez de su ser que se traducía en una acción inmediata para calmar el hambre, la sed, realizar el apareamiento... La producción es ya un concepto complejo de conocimiento y previsión; los antecesores del hombre están capacitados para tomar el alimento, para devorar otros animales o comer plantas y beber agua... pero la producción por incipiente que sea es ya una actividad racional, que irá avanzando en complejidad y riqueza y demandando una creciente capacidad humana en el conocimiento de múltiples actividades implicadas en los procesos productivos, en la previsión, el almacenamiento, la distribución... El lenguaje, la producción, la razón, la eticidad comienzan a perfilar ese mundo que emerge obscuramente de las necesidades interpretadas por ese humanoide en transición, por las instituciones culturales que empieza a delinear para realizar el proyecto sobreviniente que rebasa la naturaleza: el matrimonio, la familia, la propiedad, la guerra, la paz, la defensa, la educación, los ritos, la formación de las creencias y esa vasta mitología que los dirigentes políticos y religiosos han creído necesario implementar para dominar el *tanatos* y posibilitar la convivencia.

El hombre ahora configurado obscura, contradictoria y paulatinamente concibe un proyecto humano, transnatural, toma la naturaleza como objeto y designio propio. Con esto el hombre rebasa su condición zoológica; en desarrollo de la mala teleología se proclama dueño de la naturaleza, la cual, en su inmensa extensión y variedad estaría predeterminada para satisfacer sus necesidades y realizar sus pulsiones lúdicas, eróticas y tanáticas. La agresividad que en la naturaleza tiene la connotación precisa de permitir al animal sobrevivir y buscar el alimento, devorando a los más débiles y aprovechando todo lo que pueda el animal usar para su provecho, pierde en la transnaturaleza el sentido etológico y pasa a ser "libre", desligada de una función vital. Al asociarse, el hombre desarrolla el poder como una estructura compleja. En el mundo animal se da "poder", como imposición de un orden de los más fuertes que protegen a los más débiles en la manada, como delimitación de un territorio, como

búsqueda de la sobrevivencia y el alimento. El poder humano atiende por supuesto a las necesidades y retos de la vida social pero agrega un orden simbólico que comporta valores, ritos, necesidades psíquicas, honores, ambiciones... El poder humano es sólo en alguna medida utilitario, en gran medida ha creado un universo de necesidades secundarias, necesidades del ego, de la cultura. El lenguaje y el pensamiento han permitido al hombre desarrollar un ser nuevo: ya no el ser de la necesidad; al lado de ésta que siempre reaparece, la imaginación, el deseo, típicamente humano que crea y destruye, que desarrolla la potencialidad estética, como una forma de goce espiritual.

En el proceso de asociación, de búsquedas, de tanteos, de desarrollar el lenguaje, el pensamiento, la razón, la no-razón, la imaginación, el poder, el deseo, la sensibilidad, el hombre se ha autoproducido: la autopoyesis tuvo su papel en la biología, pero en la medida en que perfila un proyecto humano propio, no previsto en la naturaleza, la civilización, la cultura, la sociabilidad, el hombre autoproduce su ser humano. Su aventura es tan rica que su ser está signado por la inestabilidad: el hombre se condenó en la génesis de la cultura a no ser definitivamente un ser acabado, a tener que empezar siempre de nuevo.

No se puede atrapar el ser del hombre como algo construido de una vez por todas. En el desarrollo de su proyecto el hombre ha devenido histórico, pero la historia es un devenir, a diferencia del socorrido ejemplo del río de Heráclito, la historia es una serie de discontinuidades, las civilizaciones perecen, los procesos ascienden y descienden, los valores cambian, siempre surgen proyectos nuevos; mientras la metafísica, la teología y la ciencia absolutista, conciben leyes eternas y un espacio infinito, el hombre está preso en la finitud, hasta cierto punto. La ambición de este pequeño mamífero es tan desmesurada que ha querido convertirse por la magia de su verbo en infinito y eterno. No se puede pensar un mundo estrictamente de la finitud hasta el final. Si todo en el mundo fuera finito, el universo no podría mantenerse, la infinitud y la eternidad son el correlato de una finitud y una temporeidad que se agotan y se renuevan indefinidamente. Lo finito conduce a lo infinito y lo cronológico a la eternidad. Son su negación y su afirmación como posibles.

El hombre es un ser de posibles y un ser contradictorio, por eso avanza, no permanece jamás en un estadio determinado, siempre busca algo nuevo. Su inconformidad es configuradora de su ser. Avanza creando siempre algo mejor y algo peor. No existe el progreso lineal. El avance tiene un costo, a veces muy considerable. Se gana en una dimensión pero se pierde en otra. No existe manera de avanzar en un sentido progresivo totalizante: los progresistas y los conservadores son igualmente unilaterales, unos y otros privilegian en el análisis los valores que más les interesan. Vivir es por esto una aventura de descubrimiento, de riesgo, de búsqueda. Cada avance implica un retroceso; cada solución crea un nuevo problema. Quienes quieren solucionar todos los problemas del hombre de una vez por todas reducen la extrema complejidad del hombre, de la cultura y de la civilización a un planteamiento unilateral, y a un ser estrangulado en sus dimensiones posibles. A partir de que el hombre en la transición desde el *homo habilis*

creó un proyecto transnatural, no ha cesado de recrearlo, de modificarlo. El hombre sólo alcanza pequeñas metas, porque su inquietud altera su persistencia. Cada proyecto global es un redescubrimiento del ser del hombre, una nueva aventura. La ciencia y el arte avanzan, ¿o retroceden?, a tal velocidad, que lo que ayer era estimado el *summun* de la belleza, de la perfección formal, la encarnación del bien, la verdad apodíctica, hoy configuran la estética anacrónica, el pensamiento chato, el moralismo, una verdad unilateral y discutible. La filosofía se ligó a la política, a causas transitorias y espurias, a las ideologías y abandonó su potencial de desvelar el mundo: revelar y reconvertir, valorar y criticar. Enseñar las paradojas y aporías de este mundo sutil y encubierto, al que muchos intelectuales se empeñan en traicionar al darle un contenido cierto y preciso.

La razón es limitada; debe equilibrarse con la no-razón. La Verdad con mayúscula no existe; las pequeñas verdades son efímeras y huidizas; el bien y el mal son fuente de ilusiones; el mundo intelectual es un esfuerzo de Sísifo, cada paso nos obliga a recomponer el edificio del saber.

El escepticismo tiene una función fundamental hoy como en el pasado, es la de destruir el edificio de la apariencia, pero el escepticismo, que no puede ser definitivamente superado, tiene que ser rebasado en un momento preciso por un pensamiento constructivo que reordene el mundo intelectual, con un pensamiento que no se ponga dogmáticamente la tarea de satisfacer la inquietud del hombre. Una tarea de la filosofía hoy tiene que ser la de detener la autodestrucción del arte, de la cultura y de la lucidez. La validación social de los valores económicos y tecnológicos espurios que sustituyen la herencia de la gran cultura son el resultado de procesos intelectuales y artísticos. ¡Qué paradoja! No son enemigos de fuera los que están socavando el gran arte y el gran pensamiento. Son enemigos de dentro. La historia intelectual de los siglos XIX y XX y la gran barbarie de la violencia del siglo XX abierta directa o indirectamente contra el mundo intelectual y artístico, ilustran este aserto.

El proyecto humano que transgrede la soberanía de la naturaleza se fue perfilando en la prehistoria en épocas muy remotas. De la misma manera que la evolución no fue algo teleológico, la autoproducción del hombre tampoco. Hoy, *a posteriori*, podríamos tener la tentación de pensar que el hombre —o el *homo habilis* en transición— tenía consciencia de su proyecto. No obstante, esto es inverosímil. Esa evolución fundadora de la cultura fue un proceso de por lo menos un millón de años, período sobre el cual no tenemos documentos escritos, sólo hallazgos arqueológicos que ayudan a comprender la transición pero no resuelven todos los enigmas. Podemos conjeturar sobre el desarrollo previo o posterior de alguna de las facetas que llegarían a configurar al *homo sapiens*, pero reconstruir ese largo periplo de una manera completa y convincente puede ser apenas un proyecto científico incierto. El hombre construyó su humanidad con unos aprestos biológicos que le proporcionó por azar el desarrollo genético-evolutivo, pero el llegar a ser hombre no fue una determinación de la evolución biológica —aunque la implica, por supuesto— sino un proceso inmanente del *homo habilis*, que comienza a utilizar su enorme capacidad cerebral, su inteligencia, en la solución de necesidades, pero también que empie-

za a pensar, a crear un universo simbólico de conocimiento, de cultura y de vida. Existe un sociologismo muy pobre, el inducido por la política o por causas religiosas que busca en la ciencia o en una especulación en torno a la ciencia, presuntas bases de sustentación para sus planteamientos ideológicos. Así se valida una causalidad a partir de la vida material exclusivamente, la cual constituye un punto de vista totalmente erróneo. Al levantar anclas desde una evolución genética el homínido comenzó a cambiar de hábitos, ya había modificado sus costumbres arborícolas por las de un viandante de la sabana; tal vez la consecuencia más espectacular fue la del cambio de sus hábitos alimentarios de herbívoro por los de omnívoro, lo cual contribuyó a desarrollar su actividad craneana, pero su desplazamiento por las llanuras favoreció la configuración del cuerpo erecto —este proceso pertenece al paso evolutivo del primate al homínido—; las formas de defensa, de caza y pesca... La evolución biológica fue alterada por una consciencia desmesurada; no sólo se da una etiología material, como demanda del mundo exterior, sino que la mayor capacidad cerebral, desde una época relativamente temprana de la transición, genera capacidad mental: aparece la mente como capacidad típicamente intelectual y creadora. Desde entonces el hombre configura su humanidad no con una causalidad única, sino dual, una que va desde la naturaleza y las demandas y retos que plantea a ese mamífero que comienza a rebasar el orden natural; otra que procede desde la mente y se dirige a la actividad práctica, la cual abre un horizonte inconcebible para el animal; le permite al *homo habilis* en transición, establecer relaciones entre *Dasein* (Ser del ahí) y fenómenos diversos; sacar conclusiones; analizar riesgos; organizar estrategias de producción, de defensa, de sobrevivencia. No es el trabajo sino el predominio del pensamiento el que le posibilita al *homo habilis* avanzar. El trabajo es ya una actividad comprendida en la producción, resultado de un desarrollo mental (racional).

En la transición, el hombre no deja de ser naturaleza, sino que siendo un producto de la naturaleza, se sitúa frente a ella, la interroga, establece una relación dialogal, ya no vive únicamente su vida natural, sino empieza a usarla, a gozarla, a ejercer "derechos" que él se atribuye progresivamente. Es la más grande sublevación que el hombre ha perpetrado, la cual lo ha constituido como espíritu, mente, sujeto frente a su madre nutricia, de la cual ahora se emancipa y la convierte en *res* extensa, un mundo objetivo, *in re*; en lo otro frente al designio consciente. El hombre se erige en creador de su ser y de su mundo, que en su rebelión contra la madre procreadora, devino contradictorio, natural y transnatural.

Una causalidad que viene siempre de lo material al pensamiento, de lo físico a lo intelectual es falsa, porque ignora la autoconfiguración del hombre; el hombre se autoproduce material y mentalmente; la mente no sólo es devenida y de ninguna manera pasiva; la mente es co-creadora con la actividad material, pero también produce y potencia la actividad material, así como ésta, su actividad objetiva, rebasando su ser biológico-etológico permitió el desarrollo mental. La transición desde el *homo habilis* al *homo sapiens* es el desarrollo productivo-mental-cultural-institucional, simultánea y correlativamente. La actividad productiva nunca hubiera producido

al hombre sin una actividad mental (pensamiento, consciencia, capacidad intelectual, lenguaje, entendimiento, razón, no-razón, reflexión, capacidad crítica, lúdica, afectividad... Los modelos unilaterales sobre la génesis de la humanidad son contraevidentes, constituyen un adefesio contra una reflexión y un conocimiento críticos. Esa causalidad material es casi tan pobre e ideológica como la causalidad espiritualista, que contraviene el conocimiento de la ciencia y la experiencia históricas.

Es falso hablar como se hace tradicionalmente de una evolución genético-evolutiva del primate al hombre. La evolución es apenas una parte del proceso, la inicial, y si se me permite, necesaria pero insuficiente. La evolución orgánica hizo un aporte preliminar, pero a partir de un determinado momento debió de concurrir con la autoproducción del hombre: el homínido fue en un todo resultado de la evolución; el *homo habilis* fue en gran medida también resultado de la evolución, pero una evolución teledirigida —caso único en la naturaleza— por el propio humanoide. El paso del *homo habilis* al *homo sapiens* no fue resultado de la evolución o sólo lo fue en un sentido mínimo. Fue un proceso de autogeneración mental de conocimiento, simbólica, cultural, técnica y en alguna medida también cerebral (evolutiva).

Los testimonios históricos, aquellos que están respaldados en documentos, testimonios, monumentos, narraciones y pruebas verificables de alguna manera, nos hablan de un hombre construido, más o menos civilizado. Estas pruebas abarcan etapas muy recientes y nos muestran ya un hombre inmerso en la cultura, que ha desarrollado instituciones, creencias, mitos que en vez de ayudar a reconstruir la memoria la enturbian. No obstante hay que decir a su favor que estos hombres no conocen sus orígenes, saben menos de ellos que nosotros. No sólo porque esos orígenes se esconden en una evolución tan lenta que ocupa millones de años, sino también porque la vida en manadas, grupos y comunidades que no poseían escritura ni una cultura científica e histórica, no son competentes para conservar la memoria de los avatares de su vida.

Su saber se remonta a los recuerdos y testimonios de unas pocas generaciones. La cultura que empieza a configurarse como identidad y forma de ser del grupo juega un papel de velar los orígenes. La cultura emerge como una diferenciación con los demás seres vivos y con el medio. Los mitos son prototípicos de esa cultura temprana; no son investigaciones sino representaciones simbólicas, enseñanzas morales, buscan lograr efectos pedagógicos en la comunidad. No se asume la investigación despiadada de la verdad como hace la ciencia contemporánea. El conocimiento de las disciplinas reconstructivas es hoy para nosotros un desvelamiento de lo oculto, es reconstrucción de hechos, de aconteceres. El mito no es descubrimiento sino interpretación encubridora de los hechos. La cultura temprana inventó una interpretación del mundo edificante. No tenía ningún interés por la verdad, por desnudar los hechos, sino todo lo contrario, por idear ficticiamente un mundo deseable, posible, ético; ideológicamente valioso para el hombre.

El mito plantea un origen fundacional, pero no es la búsqueda de un hecho histórico, sino la exaltación de unos antepasados considerados sagrados por la tradición y de unos valores que se estiman fundamentales para la vida de la comunidad. Esa referencia ancestral es un punto de partida del proyecto cultural del hombre, no una investigación sobre los orígenes.

Sin pretender agotar el actuar humano en una clasificación, podemos señalar tres dimensiones de la transnaturaleza, que permiten vislumbrar la humanización del *homo sapiens*. El problema que tipifica al hombre no es sólo de capacidad operativa sino de aptitud para vislumbrar un universo más allá de la particularidad de un individuo o de un grupo en cuanto a sus intereses egoístas; es también ser competente para concebir posibles. La teleología es bien indicativa de una actitud humana que trasciende el interés inmediato del viviente. Hombre es el animal capaz de otear posibles y de vislumbrar la manera de realizar fines conscientes en la naturaleza. Hombre es el que ve lejos. Es indudable que el águila y otros animales superan al hombre en la agudeza y en el alcance de la mirada; pero desde el punto de vista del entendimiento humano son miopes, sólo ven la presa; el hombre "ve" o concibe los más diversos intereses y posibilidades a una distancia sideral. El enriquecimiento del saber se hace viable con el ocio, con el aguzar del entendimiento para pensar, concebir instituciones, solucionar problemas, intuir posibilidades, desarrollar procedimientos formales, la matemática o la lógica, por ejemplo, que sirven para pensar problemas, para reducirlos a unos términos racionales; para poder organizar un mundo simbólico, rico y complejo. Si la genética tipifica la vida de la naturaleza, la semiótica tipifica la transnaturaleza, la cultura, el lenguaje, las señales con las cuales trazamos el mapa de la civilización. Umberto Eco explica qué tan omnipresentes son los signos en la vida civilizada[11]. Corrientemente no tomamos consciencia de esos mapas de señales que rodean nuestra vida, que la orientan, que nos permiten cumplir funciones y desempeñarnos eficientemente y sin los cuales es inconcebible la vida social en la actualidad.

Esas tres dimensiones de la transnaturaleza son: la función productiva, la función creadora y la función deseante.

LA FUNCIÓN PRODUCTIVA

El *homo sapiens* accede a la humanidad produciendo, creando, deseando. La producción es una actividad humana por excelencia. Producir es una actividad mental-práctica, que implica un desarrollo intelectual, una forma de previsión, un cálculo de la inversión, la determinación de la duración del cultivo u obra y del resultado. La producción implica tomar decisiones. Requiere el uso del entendimiento y la razón. Debe tomarse la producción en una acepción muy amplia: desde una estrategia para la caza (la magia, la pintura rupestre, el perfeccionamiento de armas, etc.); la recolección del alimento, el nomadismo, la adopción de una conducta alimentaria omnívora

11 Umberto Eco, *Signo*, Barcelona, Editorial Labor, 1988, pp. 5 y ss.

hasta la agricultura, la domesticación, la cría de ganado, la fertilización. El conocimiento irá produciendo una ingente capacidad de saber para mejorar razas, realizar el pastoreo, la selección artificial, la conservación de alimentos, hasta llegar a hacer de la producción una actividad racional, enormemente productiva con el empleo de la ciencia y la tecnología.

La producción atiende a solucionar necesidades, pero a medida que se convierte en una industria, con un desarrollo científico-tecnológico muy avanzado, comprende la producción de bienes y servicios e igualmente de la agricultura y la ganadería, tiende también a crear necesidades ficticias. Como la producción se rige hoy en todo el mundo por el capital y parte considerable de la población no puede comprar lo esencial para satisfacer sus necesidades básicas, la industria busca cada vez más satisfacer la imaginación o el deseo de quienes sí pueden pagar.

LA FUNCIÓN CREATIVA

La creación, enfocada desde una perspectiva pluridimensional, mediante el ejercicio de la imaginación, el talento, la reflexión, la razón y la no-razón. En este contexto, no tomo exclusivamente la creación como la fuerza ideadora y expresiva del arte y la filosofía, sino de una manera universal como la capacidad de innovación, de diseño de formas; la concepción de posibles racionales, no-racionales; la concepción de formas bellas; la ideación de posibilidades inéditas; el diseño de instituciones; el pensamiento teórico y ético... La fuerza que vislumbra, intuye, inventa, descubre algo nuevo en cualquier disciplina o en el ejercicio de actividades significativas en la vida social.

La creación, en este sentido, es tan importante para el hombre como la producción, a la cual acompaña y dinamiza. La creación está ligada al avance de las disciplinas, a la búsqueda de caminos nuevos en cualquier empresa o actividad; es básica en el desarrollo de la teoría y en la ideación de formas nuevas; está ligada al talento y a la imaginación de algunos individuos y es correlato de las demandas y de los retos de la vida social, del desarrollo del conocimiento y la concepción de formas bellas.

La creación ha jugado sin duda un gran papel en la auto-producción del hombre y en el avance de la civilización.

LA FUNCIÓN DESEANTE

El deseo es tan identificador del hombre como la producción y la creación. El deseo analizado desde la óptica psicoanalítica contribuye a configurar la humanidad del hombre. El deseo no es como se entiende vulgarmente una pulsión específica del sexo sino una pulsión general ligada a la sexualidad, a la posesión de bienes, al poder, a la creación intelectual y artística y a la realización del individuo en la vida social. Cabalgamos en el deseo, éste atraviesa los cuerpos, toma formas concretas en la cultura, conduce al goce y a la creación intelectual y artística; lleva al crimen o a la paz y la gratificación; el deseo integra la no-razón lo mismo que la creación, en tanto que la producción es esencialmente racional. El deseo nos mueve a actuar —en

cuanto depende de nosotros— más que la razón, pero por un moralismo y utilitarismo absurdos, persistimos en ignorarlo o menospreciarlo en la ciencia, en el arte y la filosofía.

Cuando el *homo sapiens* inventó o perfeccionó el lenguaje, la ética, la creación, el pensamiento que lo constituye, fue poseído por el deseo. El deseo nos acompaña en todas las travesías de la vida, nos potencia, nos hace creadores o destructores, nos ayuda a emanciparnos o nos conturba.

CEREBRO Y MENTE

Anatómicamente existe el cerebro. Entonces, podemos preguntarnos, dónde queda la mente? No existe una anatomía mental, sino que el correlato de la mente es el cerebro. El cerebro tiene funciones motrices que regulan el movimiento del cuerpo; es también el sustento anatómico y funcional de la mente. Como es fácil de colegir, se han dado en la historia las más disímiles posiciones que van desde quienes niegan la mente afirmando que sólo existe el cerebro, hasta quienes idealizan la mente y espiritualizan su producción considerándola independiente del cuerpo.

El cerebro hace parte del sistema nervioso y constituye su órgano central. El sistema nervioso está compuesto de neuronas, unas células atípicas que no se reproducen, de las cuales existen millones en el cerebro. El sistema nervioso central está conformado por el cerebro y la médula espinal; es una red que se comunica con todos los órganos y a través de los receptores, ínsitos en nervios y músculos, permite que el vertebrado perciba la información del mundo exterior y a su vez el cerebro pueda emitir las órdenes para el funcionamiento del cuerpo. Como pensaba Descartes, el organismo es una máquina que se autorregula, es decir, no se requiere una consciencia para que el organismo funcione y se produzcan las respuestas motrices a las demandas psicomotoras.

> A las partes inferiores del cerebro se les informa del movimiento rápido de los miembros inferiores para que adopten la postura necesaria para mantenerse de pie sobre una pierna y poder alejar la otra del estímulo dañino. Una segunda parte necesaria de la reacción a este hecho es producir dolor. Toda la información sensorial se integra en el cerebro, las entradas desde los ojos, los oídos, la nariz y la piel. El cerebro sabe que el objeto que causa la quemadura es el cigarrillo. Los niveles superiores del cerebro son necesarios para ordenar la conducta relacionada con las circunstancias existentes. El cerebro relaciona el nuevo suceso con los recuerdos de cosas pasadas. Se usa la memoria y determinadas zonas cerebrales comparan este nuevo suceso con la experiencia previa, apreciando si el acontecimiento es nuevo y desconocido o si es algo ya conocido[12].

12 *Diccionario Oxford de la mente,* "Sistema nervioso", Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 1048.

El cerebro es coordinador de los movimientos musculares y fisiológicos, pero allí reside igualmente la función de la mente que es inmaterial. El fisicalismo es muy pobre teóricamente. Fue sin duda el desarrollo cerebral el que produjo la génesis de la actividad mental; pero son el lenguaje, la cultura, la experiencia de la reflexión los responsables de que la mente se desarrollara en la forma como la conocemos hoy. Pensar que sólo la base física genera influencia en la configuración de las funciones más complejas y especializadas del hombre es simplemente una forma reductora de la experiencia. La evolución natural ha jugado un papel gigantesco, pero la transnaturaleza ha contribuido en forma decisiva, a partir de un grado determinado de evolución. La evolución biológica fue la que jalonó el proceso de cambio hasta la aparición del *homo habilis*; de allí en adelante la evolución debió compartir su papel con el avance de la transnaturaleza: socialidad, cultura, civilización... En lo que respecta al hombre, la evolución biológica ha pasado a un segundo plano frente al aporte de la transnaturaleza en la configuración de su ser.

La ciencia ha podido aportar diversas pruebas de la estrecha interrelación cerebro-mente: cómo un daño cerebral implica un deterioro mental; pero lo más notable es cómo de la falta de cuidados afectivos en la formación de un niño, pueden generar en él daños cerebrales. En el estudio de la relación cerebro-mente existe una influencia de doble vía, que permitiría, por una parte, un desarrollo de los tejidos cerebrales a partir de adquisiciones culturales. ¿La anatomía cerebral puede incrementarse a partir de la adquisición de conocimientos? Parece que el talento y el genio poseen una morfología cerebral específica. Esta afirmación puede ser fácilmente aceptada; lo extraordinario es la dinámica que permitiría en el transcurso de una vida el desenvolvimiento de la anatomía neural como resultado de la actividad intelectual; y la correlativa: el incremento de la capacidad intelectual a partir de la anatomía cerebral[13].

Al parecer cada cual tiene el cerebro que se merece: esto significa que el cerebro se desenvuelve en consonancia con una multitud de factores que afectan la vida de un individuo: entre los cuales debe valorarse la formación intelectual o artística, el tipo de vida, la nutrición, la cultura, la actividad social, la realización personal, el talento, la disciplina... La ciencia busca hoy una interdependencia físicomental, en la convicción de que a cada cambio anatómico corresponderá un cambio mental y viceversa[14].

La morfogénesis de los tejidos celulares puede representar una sensibilidad tan especial que lo físico-químico se transmuta en físico-psíquico y éste a su vez en mental-psíquico. Tal vez el cerebro revele alguna vez la transición entre los estímulos exteriores y el pensamiento; entre lo físico y lo intelectual; entre la experiencia y las ideas; entre los recuerdos y la mente.

La concepción de la consciencia (intelectual) y la consciencia (ética) muestra fehacientemente los límites de la ciencia. Es enteramente un problema filosófico. La ciencia no puede hacer más que mostrar su perplejidad. Sus métodos empíricos manipulan la anatomía cerebral, pero cuando se vislumbra la

13 *Ibíd.*, pp. 157 y ss.
14 *Ibíd.*, p. 160.

mente, la caja de herramientas teórica revela su nihilidad. La consciencia y la conciencia pueden ser pensadas, no pueden ser aprehendidas fácticamente. Pueden teorizarse en cada filosofía, no comprobarse con los métodos de la ciencia. El único acceso a la consciencia es la autoconsciencia, pero a la autoconsciencia sólo llegamos a través de la autorreflexión, es decir, filosofando.

La consciencia (una forma mental) es la puerta a lo universal: a lo posible, a lo intuible, a lo más general de conocimiento, es decir, al saber; a su vez la conciencia (mental) es una puerta a lo ético, es decir, a los intereses universales del hombre. No obstante, consciencia intelectual y conciencia ética son una expresión irrebasable de lo individual.

La ética dialógica y la teoría del conocimiento de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas se basan en la intersubjetividad de la comunicación. En la Teoría de la Acción Comunicativa, Habermas considera que la teoría del conocimiento ya no se basa en la consciencia, la cual estaría superada, sino que el conocimiento sería tanto en la producción como en su uso, intersubjetivo[15]. Este salto desde la subjetividad presupone una supra-consciencia, en el diálogo que no existe. Mal que nos pese, la única instancia concreta de conocimiento es la consciencia de cada individuo. Esa supra-consciencia puede ser la ciencia y la filosofía en cuanto conjunto de teorías, pero éstas no están en el diálogo ni hacen parte de la comunicación sino en cuanto se incorporan a una consciencia individual, pero entonces allí adquieren en el entendimiento de cada individuo una connotación de razón y no-razón. El diálogo se forma desde las consciencias de los individuos. El racionalismo a ultranza de Habermas busca un diálogo intersubjetivo perfecto, es decir, una comunicación ilocucionaria que produce un resultado transparente, claro y unívoco. El diálogo se hace desde las consciencias individuales, es decir, con un nivel determinado de racionalidad dado por el lenguaje y el mundo de la vida que aporta las significaciones comunes; pero también con unas connotaciones individuales, resultado de la expresión de la personalidad, la cultura y el carácter individuales. El diálogo es un instrumento insuperable de la comunicación, pero su racionalidad es limitada; por medio del diálogo sustentamos unas tesis transportadas en un discurso inteligible, racional; pero también los intereses, la expresión de la personalidad y de la cultura de un individuo, es decir, la no-razón.

Tenemos que abrir a través de la cultura y la educación la consciencia de los individuos a una ética universal y a unos valores también universales, pero la referencia a la consciencia (de conocimiento) y conciencia (ética) es insuperable.

La consciencia en cuanto se expresa es conocimiento (en un sentido lato, no técnico); la conciencia en cuanto se expresa es conducta. La consciencia y la conciencia, en cuanto tales son inaccesibles para la ciencia. Sólo la filosofía se instala allí.

---

15 Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1988, pp. 9 y ss.

Para dilucidar la relación entre la mente y el cuerpo, existen tres teorías principales:

1. El paralelismo mente-cuerpo de Descartes. Esta concepción dualista desde el punto de vista del conocimiento, es no obstante monista desde el ángulo ontológico. Cerebro y mente son por consiguiente una sola realidad, pero son dos facetas correlativas, que se mueven paralelamente la una respecto de la otra y, por tanto, no se encuentran nunca. La *res cogitans* se mueve de acuerdo con la libertad y la *res extensa*, de conformidad con el mecanicismo.
2. A finales de los años sesenta, dominaba el panorama intelectual la concepción materialista, que fue expresada por D. M. Armstrong, uno de sus principales defensores, como "la concepción según la cual podemos dar una explicación completa del hombre en términos puramente físico-químicos", en una descripción puramente electroquímica de las actividades del cerebro. "La mente no es más que el cerebro"[16]. Esta teoría de la identidad cerebro-mente, en realidad niega la especificidad de la mente. Como suele decirse, la mente no existe para los neurólogos.
3. La teoría interaccionista o mentalista, surgida a mediados de los años sesenta, como reacción contra la simplificación de la teoría de la identidad, se debe al científico estadounidense Roger Walcott Sperry, quien en 1965, escribió el libro *Mente, cerebro y valores humanistas*. Antes se había distinguido por numerosas investigaciones neurobiológicas en animales, pero luego se dedicó al estudio del cerebro humano y la consciencia. Recibió el premio Nobel de medicina en 1981. En resumen se pensó que los fenómenos subjetivos eran por definición "diferentes de, más que, y no reducibles a" los mecanismos neurales con los que están construidos. De acuerdo con esta concepción la mente actúa sobre el cerebro y el cerebro actúa sobre la mente.

En el modelo mente-cerebro revisado, la consciencia se convierte en un componente funcional integral de la función cerebral, un fenómeno autónomo por derecho propio, no reducible a mecanismos electro-químicos. Al ejercer una influencia causal de máximo nivel en la dirección y el control de la conducta, la mente consciente deja de ser algo que pueda ignorarse de la neurociencia objetiva, cuando quiera que sea necesaria una explicación de la actividad consciente[17].

El paralelismo *res cogitans-res extensa* de Descartes es una concepción materialista, pero no reduccionista como el fisicalismo. Admite la especificidad de la mente, el pensamiento, la consciencia. La cosa pensante reproduce la cosa extensa: no son dos realidades, sino una única realidad; la una

16 *Ibíd.*, pp. 228-229.
17 *Ibíd.*, p. 230.

como ente y la otra como conocimiento; pero el problema radica en que no permite la interacción entre las dos facetas. De allí resulta un modelo rígido, pasivo y contemplativo.

La teoría de la identidad mente-cerebro de D. M. Armstrong, está estrechamente relacionada con el conductismo y la teoría de los reflejos condicionados del fisiólogo ruso Pavlov. El reduccionismo de esta concepción consiste en no admitir más que un tipo de causalidad mecanicista, fisicoquímica, que va siempre de la materia al pensamiento. En realidad constituye una visión fisiologista, que se empeña en no dar carta de cientificidad más que a los enunciados que tienen un componente empírico. Sólo existe y tiene verdadera consistencia lo físico o lo reducible a lo físico. Es en verdad un realismo chato, porque ignora la autonomía y la riqueza incomparable de la mente.

El mentalismo, la concepción más avanzada es la dominante hoy en el mundo científico. Esta concepción es no sólo ontológica sino también epistemológicamente monista. Ve las dos fases, cerebro y mente como interactuantes. Reconoce una causalidad mental y plena realidad a los fenómenos subjetivos, pero al tiempo, "define los fenómenos mentales como constituidos por elementos físicos e inseparables del sustrato neural"[18].

Ivan Petrovich Pavlov fue un fisiólogo ruso de fines de siglo XIX y comienzos del siglo XX. Un científico muy importante, que realizó descubrimientos valiosos sobre el aprendizaje y el sistema nervioso. Su contribución científica más conocida es la de los reflejos condicionados, a través del experimento paradigmático con perros, a los cuales se les hacía sonar una campana antes de darles alimento. Los animales relacionaban el sonido con la alimentación y producían la salivación que acompaña a la ingestión de alimentos al escuchar el sonido de la campana. Estos experimentos fueron utilizados no tanto por Pavlov como por una literatura especulativa y se aplicaron más allá de la significación específica a la psicología. Pavlov fue usado —al parecer en contra de su voluntad— con el objetivo de crear una presunta psicología científica, la cual en realidad confirmaba el conductismo, que había sido formulado desde fines del siglo XIX por científicos británicos. En esa perspectiva, la psicología quedaba reducida a una fisiología mecanicista. Esta teoría conduce a la posición de la identidad, que explicamos anteriormente.

El conductismo en psicología en igual forma que la identidad cerebro-mente fueron revaluados científicamente en los años setenta,

> [...] en la llamada revolución "de la conciencia" o "mentalista" (descrita también como "tercera" revolución cognitiva o "humanista"); la nueva interpretación mentalista ganó aceptación sobre el conductismo como paradigma dominante de la psicología[19].

---

18 *Ibíd.*, p. 230.
19 *Ibíd.*

En la concepción mentalista, las operaciones del cerebro y la conducta, por lo menos la mayoría de ellas tienen origen mental; ya no obedecen como en la concepción materialista a mecanismos físico-químicos. Por supuesto estos mecanismos sirven de soporte y contribuyen a determinar el curso de la acción. El mentalismo ha rebasado ampliamente el determinismo clásico; reconoce el valor de las decisiones subjetivas, que si bien siguen en alguna medida condicionadas, ganan con esto una libertad que no les era reconocida antes.

> La mente ha sido devuelta al cerebro de la ciencia experimental. Se ha restablecido el mundo cualitativo, lleno de color y valioso de la experiencia interior, largo tiempo excluido del dominio por la doctrina conductista-materialista[20].

20 *Ibíd.*, p. 231.

VI

EL CONCEPTO DE EXISTENCIA COMPARECE ANTE EL TRIBUNAL DE LA VIDA[1]

1 Este capítulo lo he elaborado de acuerdo con una composición de textos tomados de mi libro inédito: *Martín Heidegger: la filosofía del regreso a casa.*

EL EXISTENCIALISMO DE HEIDEGGER

El existencialismo como filosofía de la existencia ha renunciado a la vida, en tanto concepto construido como una realidad biológica, psicológica y cultural. La radicalidad con la cual es asumido el concepto de existencia, permite perfilar los caracteres de esta filosofía. Existir, en latín *exsistentia*, derivado de *exsisto*, denota aparecer, salir de, elevarse.

Ser en latín, *sum*, es, *esse*, fui, ser, existir. Estar en un sitio, permanecer, quedarse. Las acepciones de *sum* van desde existencia hasta permanencia, además del es (son) conjuntivo que se limita a unir el sujeto con el atributo y por eso sirve para afirmar algo del sujeto. De esta manera la filosofía de la existencia está relacionada con la búsqueda del ser. Preguntar por el ser del ente es preguntar si existe el ente y en segundo lugar cómo existe.

Vida, del latín *Vita, ae* o también *vivatus, a, um*, vivo, que tiene vida, animado. De acuerdo con esto, vida es un estado, lo que está vivo, lo que vive; en cambio existencia es una situación. Cuando hablamos de vida nos referimos a algo que tiende a permanecer por un tiempo determinado, si aludimos a un viviente específico; *ex-sistentia*, connota que algo se revela, algo aparece. Se refiere a un momento. Vivo quiere decir que pertenece a la categoría de los vivos; *ex-sistente* que está en situación, por eso la filosofía de la existencia juega con la anfibología: *ex-siste*, es o está; en tanto que la vida es un estado biológico, y cuando se refiere al hombre, es además social y cultural; la *ex-sistencia* es ser en situación, estar en algo, aparecer, emerger... todo lo cual es tan inasible que no es forzado decir que constituye una situación metafísica. Al centrar la artillería pesada del pensamiento en el existir, Heidegger ha apostado por la finitud: la vida está ligada a una realidad substancial, trascendente o no; la existencia se desliza de momento a momento y no tiene más perspectiva que la muerte. No es una realidad sino un discurrir, no tiene más marco de acción que la temporeidad.

La existencia nos conduce a un vórtice abisal: sólo existimos en el momento presente; no existimos en el pasado ni en el futuro. Sin duda el momento presente está cargado semántica e históricamente por el pasado y sin duda el momento presente preanuncia el futuro. Mientras nos movemos en el predio de la vida, se da un campo indeterminable pero cierto. La existencia es como un punteado de agujas en el cual cada momento debemos dar un salto, pasar de un momento a otro; el yo se renueva, se delimita; el *Dasein* que realiza toda esa aventura humana no es sujeto y tampoco se

desenvuelve en el mundo en tanto espacio lleno de objetos. El *Dasein* abre y constituye su mundo, que tiene una implicación subjetiva, pero que accede al mundo común de la comunicación, de la ciencia y del pensamiento; el *Dasein* no aprehende los hechos sino los fenómenos resultado de una conciencia eidética. La existencia trasluce una posible atmósfera religiosa, como piensa Enzo Paci[2]. La trascendencia significa etimológicamente rebasar subiendo, despedir olor las cosas; fragancia, oloroso; en alto alemán, *rouhhan*; alemán, *riechen*: oler.

Base germánica *renkan*: *heder*[3]. De esa modesta base etimológica, lo que huele o hiede, en sentido espacial y temporal se plantearía un más allá. ¿Cuál es el alcance de ese más allá en filosofía? La trascendencia en un sentido teológico se aplica a la divinidad. En sentido propiamente filosófico, significa que sale de la inmanencia del sujeto y va más allá, se proyecta, trasciende. La trascendencia en Heidegger es un concepto filosófico, no se refiere a la redención.

La existencia sitúa al *Dasein* como un ser de posibles, lo cual lo coloca en la perspectiva de un destino y de la libertad. La existencia es, pues, ese "proyecto" falible y limitado, que sin embargo está lleno de posibilidades que pueden actualizarse o no. Para el existencialismo la no-razón tiene preferencia frente a la razón, la cual no es negada, pero juega en lo que respecta a la existencia un papel menor que la razón. La existencia tiene para Heidegger una función existentiva: existir es experimentar la existencia, padecerla, sufrirla; por supuesto que en un lenguaje sobrio. Por algo Heidegger pertenece a una cultura dominada por la razón. Por más que combatiera a Hegel, algo se queda enredado en la pluma de esa apoteosis de la razón, que comporta la obra de Hegel. No se da en el lenguaje esa transparencia de la afectividad, de lo inconsciente, de lo lúdico, de lo artístico como forma expresiva... que comporta la literatura de estados en los cuales la no-razón tiene un papel más resaltante en la cultura, por ejemplo la española o las latinoamericanas. Es obligado decir para un buen entendimiento, que hay pocos filósofos para los cuales el arte sea una preocupación tan fundamental, como para Heidegger. La afectividad, característica del existencialismo no aparece en el lenguaje como expresión rica y matizada, pero sí en la concepción filosófica, en las categorías y existenciales. Si aparece en alguna medida en la expresión, se trata de un lenguaje sobrio, duro, ascético, acuñado en una larga tradición cultural teológica; una tradición que no se solaza con la alegría, con la lúdica, con el goce sensual.

La filosofía de Heidegger, si bien insiste mucho en la historicidad, ésta en sentido propio gira en torno al *Dasein y* su mundo. El *Dasein* es un individuo humano existente, por eso la filosofía de Heidegger es un regreso a casa frente a la pulsión hegeliana de trascender el individuo y colocarse en la escala de la historia universal. Por supuesto que en *Ser y tiempo,* Heidegger

---

2 Enzo Paci, "Introducción", en Martín Heidegger *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires, Ediciones Siglo XX, 1967, p. 59.

3 J. Corominas y J. A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico,* vol. III, Madrid, Editorial Gredos, 1992.

habla del *Dasein* con y le da un papel significativo a la participación del *Dasein* con los otros, una configuración del sentido de comunidad o pueblo, diferente de la caracterización que le dará el Heidegger nacionalsocialista. En *Ser y tiempo,* el individuo gira en torno a su destino, a la resolución precursora que lo pone frente a la muerte, a la consideración del ser arrojado, a la angustia, a la nada, al cuidado... El valor de la muerte en Heidegger es desmesurado y concita fuerzas metafísicas en torno a esa reflexión. El *Dasein* es convocado a reflexionar sobre la muerte, hay una ética de la entereza frente a la angustia inescapable. La muerte no es para Heidegger una posibilidad cierta que ocurre en un momento indeterminado; la muerte denota el sentido de la existencia; nos topamos con la muerte de cara a cara y ella nos da la perspectiva de lo que significa la existencia. Una omnipresencia de la muerte en la consideración del *Dasein* revela mejor que cualquier otra concepción un sentido trascendental no explícito, en la idea filosófico-teológica protestante, resultado de las reflexiones sobre la encarnación de Dios de Barth y Heidegger. Es imposible rehuir el sentido cristiano de la muerte en Heidegger. De conformidad con el vitalismo cósmico, existen dos posibilidades sobre la relación vida-muerte: la cristiana que interpreta la vida —en este caso la existencia— por la muerte como acontecimiento metafísico que funge como normativa de la existencia y la del vitalismo cósmico que considera que lo que reina en la naturaleza es la vida; la muerte no existe; el fin de una existencia individual es el reintegro a la materia orgánica a disposición de otras formas vivas. Desde el punto de vista de *El derecho a la utopía* el individuo que ha producido algo no muere, vive en los otros: el maestro en el discípulo, el amigo en el amigo, el pensador en los discípulos, el padre en los hijos[4]. La angustia es una enseña del existencialismo: es el sentimiento que despierta la muerte, la desolación, el ser-yecto, el estar arrojado en el mundo. La angustia dirá Heidegger, a diferencia del miedo, no tiene objeto; es general e indeterminada. El existencialismo construye el terror a la historia y lo primero que aparece en el registro humano es la angustia. Si la angustia no tiene un objeto determinado ni un motivo específico, se apodera del hombre y genera la desesperación. Por lo menos es así en Kierkegaard. La angustia se convierte en un horizonte existencial del *Dasein*, corroe nuestra perspectiva humana y genera la nada. La angustia nos anonada, nos desconcierta, la lucidez se evade y queda la nada. La nada aparece en el primer Heidegger, en cuya obra juega un papel significativo; no obstante, en el segundo Heidegger, la nada irá ganando influencia. La evolución de la nada en su obra permite entender la ruptura filosófica de Heidegger que lo conducirá al nazismo. La nada es la categoría cristiana que se conjuga con el ser. El ser y la nada perfilan un tanto las búsquedas; la nada otras veces substituye el no-ser; como Heidegger no acepta el pensamiento negativo, el ser es y nada más. La nada también juega un papel metafísico, cuando Heidegger sostiene que después de la angustia se apodera del hombre la nada, en tanto considera la historia. La nada en *Ser y tiempo* va desde un estado de desconcierto pasando por una advocación

4 Darío Botero Uribe, *El derecho a la utopía*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 4ª. edición, 2002.

metafísica a fuerzas innominadas hasta tapar el hueco que deja la negación lógica, el no-ser.

Volver a considerar el destino del *Dasein* en la filosofía del siglo XX, significa colocar al individuo en el centro del pensamiento y de la facticidad al lado del *Dasein-con*, de los colectivos, del pueblo. El destino propuesto no es ya el que señalaban los dioses a los mortales en la perspectiva de la cultura griega clásica, sino el de un individuo humano librado a sus posibilidades, que asumiendo su destino no sólo adopta las circunstancias del *Dasein* fáctico, las contingencias de la cotidianidad, la fuerza pulsional de su voluntad de poder. El hombre adopta su destino en la medida en que asume su ser propio. El destino consiste en ser sí mismo y al serlo se asomaría a la voluntad de poder nietzscheana, como contenido de realización humana[5].

El existencial (o categoría) *cuidado* es fundamental en el pensamiento de *Ser y tiempo*. Aparece cuando el *Dasein* está a la deriva. El ser-yecto está expuesto a la caída, a precipitarse en la angustia y finalmente en la nada. El cuidado (*Sorge*) o cura, traduce Gaos, es el preocuparse, el prever como una actitud consciente que usamos para prevenir los peligros, para encauzar la conducta.

Heidegger arroja al hombre a la nada. No le ofrece salidas ni lenitivos, salvo que pueda tratarse de una religiosidad encubierta. Como decía Nietzsche, si miras al abismo, el abismo acaba mirando en ti. Cuando un pensador coloca al *Dasein* al borde de las profundidades abisales, puede estar pensando en varias cosas: una, que decida lanzarse; otra, que tal vez busque los medios para escapar al peligro. La filosofía terminaría donde la religión comienza. Ésta puede ser una interpretación posible.

La caída del *Dasein* revela una forma de su ser fáctico. En este orden el hombre se absorbe en sus tareas y se confunde en el mundo público del uno. "El estado de caída del 'mundo' designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad"[6].

La caída del *Dasein* viene a ser el fenómeno que Heidegger antes había analizado como la impropiedad; la caída es la desfiguración del sí mismo, del individuo en cuanto tal que se precipita a la masa, pierde sus valores, su configuración cultural y se degrada al chismorreo, a la habladuría, a las relaciones intrascendentes; pierde el sentido crítico y adopta los normas sociales y la conducta de la masa. Esto permite pensar sin lugar a dudas, que el *Dasein* es individuo, con autonomía, capaz de tomar decisiones y de manejar su libertad. Éste es el supuesto fundamental de una filosofía ética y humanista. Hablamos, por supuesto, del primer Heidegger.

---

5 Darío Botero Uribe, *La voluntad de poder de Nietzsche*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia y ECOE, 3a. edición, 2000, pp. 67 y ss.

6 Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998, p. 198.

VIDA, EXISTENCIA Y MEDIO AMBIENTE

Heidegger al concebir el *Dasein* o existente humano individual y social, omitió la terrenalidad o espacialidad. La metafísica en este caso no estaba en el trascender a un más allá sino en dejar al *Dasein* flotando en el espacio. El existencialismo transmutó el espacio en tiempo, por eso para Heidegger la temporeidad es el ser del *Dasein*. La terrenalidad o espacialidad no configura ontológicamente en igual forma al individuo humano.

Para el existencialismo del primer Heidegger, el ser del hombre (individuo humano) es la existencia (y ésta es temporeidad). Existimos en el ahora, en este preciso instante. El pasado y el futuro pertenecen al tiempo vulgar. El existencialismo quiere hacer énfasis en la finitud. Somos sólo en este preciso instante y lo demás es incertidumbre. No existimos en el pasado porque éste ya no es, ni en el futuro porque éste no es aún.

La vida, en cambio, concebida desde el vitalismo cósmico, es un proceso. Esto significa que hay un acumulado que nos sirve para actuar en cada momento. La vida no se coloca en el instante en el cual puedo decir yo soy, sino en el transcurso vital. La vida es un acopio de fuerzas, de conocimientos, de experiencias, de fracasos, de triunfos, de proyectos, de esperanzas... La vida se ocupa del periplo recorrido porque sólo teniéndolo presente puedo saber quién soy en este instante; sólo oteando el camino trasegado puedo actuar hoy mejor o peor. Si no volviera la mirada atrás no estaría consciente de mi saber, del reconocimiento de mis limitaciones, de mi talento. El proceso no es sólo acumulativo y en gran medida no puede entenderse acumulativamente. La vida es el buril que va tallando la figura que cada cual es; no obstante, a diferencia de la escultura, la vida no concluye nunca la figura, siempre vuelve sobre ella. La vida es una corporoespiritualidad animada: un cuerpo del espíritu y un espíritu del cuerpo. Esa corporoespiritualidad va construyéndose con mayor o menor armonía. La vida no es acumulación de fuerzas en el sentido de suma, sino en el sentido de un instrumentalista que llega a ser un virtuoso perfeccionando su técnica. Sin embargo, a diferencia de éste la vida no es un proceso unívoco. La vida nos coloca frente a un prisma en el cual la descomposición de la luz da siempre tonalidades nuevas. Se da una heterogeneidad de intereses, deseos, aspiraciones, capacidades, pasiones, saberes... y allí en ese torbellino de fuerzas que aspiran a jalonar nuestra vida, vamos resolviendo situaciones; construyendo un yo, un ello y un super-yo, que no sólo son construidos por nosotros sino que somos torneados en un proceso social, histórico, genético, antropológico, psíquico, cultural, social, económico...

Nuestro yo es la bandera de un barco errático que ha tomado elementos de todas partes, los ha procesado y quiere ser él mismo, idéntico a sí, único, inconfundible y por supuesto puede lograrse en alguna medida elaborando una síntesis de elementos dispersos y diversos, incluso muchos que vienen del ello o del super-yo. El yo es, pues, una construcción heteróclita que está permanentemente en evolución. Pienso que si puede hablarse del yo como una unidad identificadora es porque una personalidad vigorosa puede lograr que esos elementos giren en torno a un propósito y que

vayan fundiéndose en una nueva estructura individual-social. Así, un individuo puede tener una identidad creadora, productiva: una personalidad propia o es un átomo del rebaño.

La vida como proceso no rehuye la razón. Ésta concurre con la no-razón para comprender el desarrollo de todos los elementos que se conjugan en la vida. Es razón en tanto estrategia de vida, atinente a la formación, a la defensa de determinados intereses, al manejo de los recursos, a la dosificación y empleo del talento, de las aptitudes, de los conocimientos y experiencias... Es no-razón, el talento mismo, ya no su aplicación dentro de determinados parámetros; la pulsión de vida; la proyección del deseo; la configuración e ímpetu de la individualidad; el manejo de fuerzas anímicas; la forma de construir un proyecto de vida; la voluntad de poder, es decir, el poner nuestra estructura pulsional en la determinación de nuestro proyecto artístico, intelectual, cultural, profesional, artesanal, de ocupación o actividad determinada...

La existencia no admite la razón. Es fugaz e imprevisible, desestima el transcurso recorrido y la proyección hacia adelante de conocimientos, recursos, estrategias. La existencia es la puerta de la angustia, en tanto que la vida es un proceso que puede ser perturbado o incluso truncado por las contingencias, pero que no obstante conserva dentro de determinados límites la posibilidad de un autocontrol, que sería el resultado de un equilibrio inteligente de razón, no-razón.

La vida en tanto concepto psico-social es una temporeidad pero también es una terrenalidad. La corporoespiritualidad que constituimos no es posible sin el espacio abstracto que va haciéndose parte de nosotros en la medida en que nos desplazamos. La definición del hombre incluye un espacio corporal y un espacio virtual. La apropiación de ese espacio es lo que nos terrenaliza, lo que nos hace concretos. El mapa de los desplazamientos es uno de los puntos importantes de una biografía. Al igual que la relación con el otro que actualiza la socialidad inmanente en el individuo. El individuo es pluridimensional: es único, egoísta, defiende su propio interés, tiene una conciencia de su yo que se expresa como una forma interesada de poder; pero al tiempo es universal; el otro aparece en la delimitación de la conciencia de sí mismo; es la eticidad que lo conduce al reconocimiento del congénere, la cual configura la humanidad en el individuo. La educación no debe eliminar el egoísmo, fuente de la creación y de la potenciación del individuo, sino desarrollar cultural y valorativamente la universalidad que ya aparece en la individualidad antes de proyectarse hacia afuera. Esto con el objeto de formar un individuo ético, autorresponsable, pero por supuesto individuo, capaz de valorar el autodesarrollo de su personalidad.

Por otra parte, en el vitalismo cósmico me he ocupado de la relación infinito-finito, naturaleza-individuo, sobre la cual discurrieron Aristóteles y Spinoza. Con apoyo en las reflexiones de estos pensadores he planteado mi propia solución. El universal no está fuera del singular; la naturaleza y la vida están en mí. Yo no soy la naturaleza ni la vida, participo de ellas. El universal está en el singular, pero el singular no es el universal en sí, ni parte alguna de él. La vida es una sola pero se expresa en millones de

especies y en trillones de individuos de las más diversas especies. Cada individuo es único e irrepetible, pero la vida en la cual vibra es una fuerza animadora indeterminada, una energía que sólo existe en la materia, pero que no es reductible a la materia; es una energía universal que anima todas las formas vivas. El individuo participa de la universalidad en su singularidad.

El universal vida y el universal socialidad no son una exterioridad, son en mi singularidad, son en cada individuo. Por eso la solidaridad con la naturaleza (la forma vida) y con la socialidad son una necesidad interna de la corporoespiritualidad de cada individuo, que debe explicitar y desarrollar la educación.

La terrenalidad del hombre es un principio fundamental. Se da una simbiosis entre el ente vivo y el medio abiótico. Sin un intercambio intenso no es posible la vida; pero igualmente podemos decir que la vida se nutre de la vida; los vivientes se alimentan unos de otros, porque la substancia del universo es una sola; de tal manera que devorando otros vivientes cada cual potencia su función vital específica. El hombre desarrolla y potencia su inteligencia, su capacidad humana, su talento consumiendo plantas y animales. Desde el punto de vista biológico es esencial, pero es sólo un punto de vista unilateral. En este libro distingo entre vida cósmica, vida biológica y vida psico-social. Así la vida puede ser considerada desde ángulos diversos y complementarios. Somos animales terrenos, significa que tenemos una relación lúdica, productiva, estética, cultural, ambiental, ética con el entorno. Diseñar una ciudad es diseñar el entorno de la vida.

El hombre en la perspectiva del vitalismo cósmico, puede ser comprendido dentro de las siguientes categorías: territorialidad, temporalidad, relación naturaleza-transnaturaleza y discurso.

1. *Territorialidad.* Soy espacial y me muevo en el espacio; esa espacialidad es en mí y me conecta con el mundo. El entorno enriquece o empobrece el mundo que nos concierne. Pienso que el diseño de una ciudad es una de las formas de construir la espiritualidad. Esa singularidad y universalidad que se dan en el individuo representan la conexión con el mundo. La espiritualidad no es sólo una subjetividad sino una subjetivo-objetividad.

Ciertamente para Heidegger el *Dasein* tiene un mundo que presenta una referencia objetiva, pero no terrestre, sólo como ámbito conceptual o teórico. El *Dasein* es una conciencia metafísica que vaga en la atmósfera sin encontrar nunca un punto de intersección con la terrenalidad. Cuando Heidegger enumera en *Ser y tiempo* los existenciales, aparecen tres: afectividad, temporeidad y discurso. Le faltó el más importante, la terrenalidad o espacialidad.

Existe una relación muy compleja entre la naturaleza vida y nuestro concepto de mundo. El mundo es mi mundo, que no consiste en unas coordenadas abstractas de tiempo y espacio; el mundo se perfila en cada conciencia a partir de la realidad objetiva, pero mediada por la amplitud de miras, por el conocimiento, por la imaginación, por el intercambio intenso y rico con el medio, por la cultura, etc... Mientras más rico es nuestro

concepto de mundo, más intenso es nuestro requerimiento de la naturaleza viva. El universal naturaleza en mí, y el singular individuo en mí realizan permanentemente la vida, la potencian. La vida externa y la vida interna se miran, se contemplan, se interpenetran. Es fundamental que esta civilización revierta su curso y aprenda, en la planeación urbana, a comunicar la vida con la vida en todos los ámbitos, en todas las instancias, en todos los momentos. La vitalidad de la naturaleza externa es nuestra propia vitalidad.

El ambientalismo del vitalismo cósmico no es una política, es una filosofía de la vida que apunta a un autodesarrollo del hombre pleno y vigoroso. Nuestra simbiosis visual, táctil y cultural con la naturaleza viva es un presupuesto de la alegría, de la ambición de un mundo pacífico y creativo. Esta civilización ha creado en nuestro entorno humano un balance ruinoso entre naturaleza viva y naturaleza muerta. La naturaleza viva retrocede cada vez más y la naturaleza muerta se enseñorea del paisaje. Tal vez en este balance la civilización esté mostrando inconscientemente el *tanatos*. La vida debe ser convocada por la vida. El acorralamiento de la naturaleza viva es la premonición de muerte de esta civilización. El balance naturaleza viva-naturaleza muerta, no sólo en la edificación sino en la acción del hombre sobre la naturaleza, debe proyectarse como un equilibrio interno en la pluridimensionalidad del individuo: ese equilibrio entre socialidad-individualidad; naturaleza-viviente específico; cuerpo-pensamiento abre la perspectiva de libertad como encuentro consigo mismo, como autodesarrollo del individuo; la posibilidad de un proyecto autoconsciente de vida, que he desarrollado en *El derecho a la utopía*.

Un proyecto de vida implica un autoexamen del talento, de las aptitudes, de las condiciones personales, de la orientación pulsional y, por supuesto, un compromiso de acción coherente en un sentido predefinido. Ese autoconocimiento y ese compromiso van a crear una actitud y perfilar a un proyecto centrado en la profesión, en el oficio, en la ocupación, en la actividad, que determinará una concentración de energías, de potencialidad en torno al proyecto. El individuo que pone en ejecución un proyecto de vida, tarde o temprano será reconocido en el proyecto. Es la única manera que he encontrado de hacer real la libertad; es la posibilidad de autoproyectarse en una obra, una empresa, un plan, una acción... Por supuesto que existen contingencias que amenazan nuestra actividad, que ponen en peligro la vida o las condiciones de realización del proyecto. Las contingencias son en alguna medida inevitables, pero no obstante una actividad realizadora que permita emplear creativa o productivamente el talento y las capacidades, puede ayudar a una actividad lúcida de previsión de la integridad y de las condiciones de realización del proyecto.

2. *Temporalidad.* Somos históricos. La historicidad es una cualidad del *Dasein*. Para Heidegger el *Dasein* es histórico porque es tempóreo. Parza mí el hombre es histórico porque es tempóreo pero también porque es terrenal o espacial. Lo histórico es una temporo-espacialidad. Ser histórico comporta que el ser hombre implica un mundo; un mundo que es en primer término objetivo. Si queremos superar el solipsismo tenemos que concebir un espacio común donde se proyecta el mundo social, pero por

supuesto ese mundo es perfilado en la conciencia, de conformidad con el conocimiento y la ambición intelectual de cada cual.

Heidegger tiene razón en que lo histórico es el *Dasein*. No es que exista una suprahistoria que confiera historicidad a una época, al proceso social, a los individuos mismos. Lo histórico es el hombre. Es el hombre concebido universalmente quien hace girar el diapasón de la historia. La historia es un proceso complejo mediante el cual el hombre produce saber (ciencia, filosofía, arte, ideologías, creaciones populares y producción material para mantener la vida). La historiografía registra el cambio inmanente del conocimiento que crea, interpreta, innova, revisa, actualiza concepciones, teorías, empresas, proyectos y todo el ámbito teórico y práctico de la vida humana o que se pone en relación con ésta y así resulta historizado.

EL *DASEIN*: UNA CONCEPCIÓN EXISTENCIAL DEL HOMBRE

Heidegger se ha valido de la fenomenología (Husserl), la teoría de los valores (Scheler) y el existencialismo (Kierkegaard) para construir una concepción existencial del hombre, la más avanzada que se ha presentado en la historia de la filosofía. La crítica pondrá de presente los límites de esta concepción. En primer lugar, el *Dasein* no es cosa, ni objeto, ni substancia. No es algo que se pueda determinar por su materialidad, ni que pueda captarse aisladamente en un acto de percepción. El *Dasein* es una existencia, algo que se da en el tiempo, pero no es una mera relación temporea, es una relación del ente humano consigo mismo, una relación reflexiva o consciente que posibilita la identidad y la ejecución de actos. Siguiendo a Brentano y Husserl, Heidegger sostiene:

> Los actos son algo no psíquico. Pertenece a la esencia de la persona existir solamente en la ejecución de los actos intencionales; y así por esencia ella no es objeto. Toda objetivación psíquica y, por ende, toda concepción de los actos como algo psíquico, equivale a una despersonalización. En todo caso, la persona está dada en tanto que ejecutora de actos intencionales enlazados por la unidad de un sentido[7].

Al *Dasein* no se le puede aplicar el concepto de vida. La vida es un estado, una cualidad de lo que tiene animación; es un transcurso dominado por la biología y la fisiología. Vivir es experimentar la energía vital de acuerdo con el programa que la naturaleza ha fijado a cada especie. De conformidad con el vitalismo cósmico, que planteo y sustento, el hombre es un ser de frontera entre naturaleza y transnaturaleza. El hombre ha rebasado la soberanía de la naturaleza y ha creado su propio proyecto. El hombre no sólo es resultado de la evolución sino que ha autoproducido su humanidad al crear y desarrollar un proyecto transnatural (lenguaje, cultura, civilización, instituciones...). Estas reflexiones permiten consolidar la distinción heideggeriana entre vida (propia de los entes que no

---

7 Martin Heidegger, *Ser y tiempo, op. cit.*, p. 73.

tienen la forma del *Dasein*). El traductor chileno de *Ser y tiempo*, Jorge Eduardo Rivera, vierte *Dasein* por estar-ahí-en, en vez de la traducción del filósofo español José Gaos, que ya tiene tradición, ser-ahí. En ninguno de los casos, la traducción es capaz de representar semánticamente el vocablo alemán *Dasein*. Por esta razón me parece pertinente la propuesta del filósofo Rivera, de conservar en español, para el uso culto, el término *Dasein*. Así se hace con términos como *pathos, ethos, logos, politeia, paideia, ratio*, etc. Heidegger se ocupa de caracterizar categorialmente en forma diferenciada, el ente que no tiene los caracteres del *Dasein*, del existente humano en cuanto tal.

Dasein (estar-ahí-en o ser-ahí) es un existencial, que no se refiere a un lugar, significa más bien una relación de hábito, de permanencia en un mundo familiar, se refiere al "ente que soy cada vez yo mismo". Lo que tipifica al *Dasein* es el estar-en y el abrirse al mundo. El estar-en-el-mundo representa ontológicamente la forma humana de existir en un mundo que es el mundo del hombre, en el cual el hombre realiza el sentido, pone significaciones a sus actos, utiliza el lenguaje como un catálogo de señales que le permiten organizar el mundo, delimitarlo y orientarse en él; pero también entenderse con los otros semiológicamente y expresar la afectividad. En este caso, no sólo un lenguaje de signos sino también un lenguaje de gestos, un lenguaje corporal.

El *Dasein* tiene una existencia fáctica, pero se trata ontológicamente de una facticidad diferente de la de los entes que carecen de la forma del *Dasein*. La facticidad del *Dasein* implica que él comparece en el mundo donde el ente intramundano está relacionado con su existencia. El *Dasein* da sentido al ente intramundano, lo organiza, lo convierte en una estrategia dentro de sus posibilidades.

La relación prototípica de conocimiento sujeto-objeto fue disuelta por Nietzsche. La idea de sujeto es la de un yo todopoderoso que es causa de todo lo que acontece en su entorno; la idea del sujeto ignora la complejidad de la causalidad de los actos humanos; la idea de objeto es la de algo que tiene una existencia más allá de la conciencia. El objeto no existe para la conciencia, es la cosa en sí kantiana, inaccesible a la consciencia. Hay un hiato insuperable entre sujeto y objeto. El objeto no está en el mundo del hombre, porque si lo está es un para-sí (Sartre). Es la intencionalidad de Brentano y Husserl, una conciencia que se abre al ente ("objeto") y un ente para sí de la conciencia. La idea de algo que es puro objeto es incomprensible[8]. Heidegger propone substituir la relación sujeto-objeto por la relación *Dasein*-fenómeno, con una ganancia fundamental. El *Dasein* no es un estereotipo petrificado como el sujeto. El *Dasein* conoce, pero no es actor, no es sabihondo como el sujeto, conocer para él es un problema estratégico, existencial, se trata de desocultar (Heidegger) o de hacer comprensible algo. El fenómeno se da a la conciencia, no es objeto, no es un en sí absoluto. Fenómeno es lo que aparece, pero en Heidegger no es mera apariencia como en Kant. Para Heidegger, el fenómeno sobreviniente es

8 Darío Botero Uribe, *La voluntad de poder de Nietzsche*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia y ECOE, 3a. edición, 2000, pp. 61-62.

lo que se conoce, no lo que engaña. Escribe Heidegger: "[...] el conocimiento es una modalidad del ser del *Dasein* en cuanto estar-en-el-mundo, esto es, que tiene un fundamento óntico en esta constitución de ser"[9].

Esto significa que el conocimiento tiene un sentido práctico, en una acepción amplia. El conocimiento se suscita en una ocupación intelectual o material, en respuesta a los interrogantes que se formulan en una investigación o en una búsqueda. Esto no implica que el conocimiento deba tener una finalidad práctica sino que en una ocupación o reflexión en el mundo en que se mueve cada *Dasein*, él eventualmente puede generar conocimiento.

Lo mundano se opone a lo intramundano. La mundanidad es una forma de ser del *Dasein*; lo intramundano está constituido por los entes que tienen un valor para la actividad del *Dasein*.

Heidegger sintetiza en cuatro acepciones el uso del concepto mundo:

1. La totalidad de lo ente.
2. El uso ontológico como ser del ente.
3. Lo que rodea al *Dasein* fáctico, y
4. La estructura en la cual los mundos particulares dan paso a la mundanidad general.

Heidegger usa el concepto mundo en la acepción consagrada en el numeral 3. El mundo existente entorno al *Dasein* fáctico, no en el sentido espacial sino más bien en la significación para el *Dasein* de ese mundo circundante. El ente que comparece en la ocupación se llama útil. Nos servimos de los útiles para cumplir las más diversas actividades. Por su proximidad y su utilidad, el carácter de los útiles es estar a la mano.

El *Dasein* es desalejador. Con este existencial lo que quiere significar Heidegger es que por el conocimiento el hombre supera la distancia, cuando pone su interés fundamental en algo, lo vuelve familiar, lo representa como discurso y como imagen, lo convierte en algo cercano en la atención, en la preocupación, lo vuelve familiar, lo desaleja. La distancia es, en cambio, fundamental para los entes que no tienen la forma del *Dasein*.

Cuando se pregunta quién es el *Dasein*, la respuesta es: se trata del ser que yo siempre soy; pero como a través de la vida se producen cambios en la estructura yoica, se trata de un sí mismo que permanece siempre en el cambio. Representa un principio activo y una estructura aglutinante de percepciones, vivencias, recuerdos, acciones, etc.

El mundo del *Dasein* es un mundo en común... En el pensamiento de Heidegger se da una categoría fundamental que se expresa como la propiedad o el ser propio del *Dasein* con respecto al ser impropio. El *Dasein* propio es el que mantiene el sí-mismo, en tanto que el *Dasein* impropio es el que pierde la identidad, se enajena en la ocupación o en otras formas de ser, configura el uno o la impropiedad.

---

9 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 87.

Lo que caracteriza al *Dasein* no es el espíritu, síntesis de cuerpo y alma sino la existencia. En esa medida el *Dasein* es un ser de posibles; un ser de posibilidades que puede dejar o tomar, es un ser abierto al acontecer. Para Heidegger la disposición afectiva, el comprender y el discurso caracterizan la actividad del *Dasein* en el estar-en-el-mundo. El reconocimiento tan destacado de la afectividad en la conducta humana representa el sello del existencialismo y de una filosofía de la vida influida por Schopenhauer, Nietzsche y Freud. El hombre es un ser afectivo, obra afectivamente y piensa con una connotación afectiva. Esta filosofía dionisíaca ha subvertido el orden hegemónico y apolíneo de la razón. Pienso que en este punto pueden aplicarse a Heidegger las coordenadas del pensamiento de Nietzsche.

Si bien la acción se rige por parámetros racionales y éstos regulan en general la ciencia y la tecnología, nuestras relaciones con los demás hombres, nuestra producción científica, filosófica, incluso artesanal, en cuanto pasión realizadora, en cuanto *pathos* creador, en cuanto voluntad de poder obedece a la no-razón. El fundamento por el cual nos decidimos por un posible en vez de otros que aparecen en la mente cuando queremos tomar una opción, no se rige por la razón sino por la voluntad de poder. Una filosofía como la plasmada en *Sein und Zeit*, que se ocupa de la vida cotidiana, de la muerte, de la angustia, del aburrimiento... es una filosofía que se mueve fundamentalmente dentro del ámbito de la no-razón.

La comprensión está en el orden del conocimiento y del pensamiento. Viene a ser el principio de razón que aquilata la afectividad, pero en esta filosofía la razón aparece en la penumbra, no negada, pero en un sitial en el cual se echa de ver que ha cedido su papel de protagonista.

El discurso aparece en el primer plano. Heidegger ha invertido la relación lenguaje-discurso. El discurso se da como la función humana originaria, en torno a la cual se articula el lenguaje. El discurso estructura la comunicación, la vida en común y la acción. Para Heidegger: "A las significaciones les brotan palabras, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones"[10]. Lo que se expresa en esta cita es una filosofía del lenguaje sobre la cual Heidegger volverá a insistir en otros libros posteriores. En esta filosofía se va siempre del lenguaje a la cosa, del *verbum* a la *res*, en vez de ser al revés, como se entiende corrientemente. El esqueleto del discurso es el lenguaje, los signos son a manera de útiles que configuran una forma de expresión.

La caída del *Dasein* se produce cuando él pierde el control de sí mismo respecto al comprender y a la disposición afectiva. La caída se origina u ocasiona al modo de la impropiedad. La afectividad y la comprensión pierden en la caída su fuerza y se transforman por mor de la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. En la impropiedad el *Dasein* permanece de alguna manera, pero ha perdido uno de los caracteres fundamentales de su ser, que consiste precisamente en ser individuo.

Sostiene Heidegger: "Pero la condición de arrojado es el modo de ver de un ente que siempre es él mismo sus posibilidades, de tal suerte que se

10 *Ibíd.*, p. 184.

comprende en y desde ellas (se proyecta en ellas)"[11]. La condición de arrojado es un destino humano. Es el destino del hombre después de la muerte de Dios. Dios ha reencarnado en el hombre, pero la ausencia de un poder metafísico hace que el hombre haya sido arrojado al mundo, a sólo depender de sus posibilidades. Este destino trágico marcará una de las premisas del existencialismo. Así aparece la angustia. La angustia había sido magistralmente tratada por Sören Kierkegaard, también aparece en la reflexión de otros existencialistas, en Sigmund Freud y el psicoanálisis. La angustia, a diferencia del miedo no tiene un factor determinante ni una causa específica. La angustia es más bien la incertidumbre, la consideración de la muerte cuya resolución precursora nos coloca de cara a ella. La angustia es de algún modo la asunción de una existencia finita, el temor de la muerte; la carencia de un poder en el cosmos que posibilitara enderezar muchas cosas; es tomar la incertidumbre en un mundo paradójico, un poco vagando a la deriva, con metas contingentes problematiza la existencia. En tanto nos movemos teóricamente con el concepto vida, aparecen implicados en el análisis un programa de la biología, un decurso vital, social, cultural, un proyecto de vida posible, de acuerdo con los cuales aparecen contingencias, por supuesto, pero se contempla un trayecto en el cual podría hacerse un balance, matizar tanto las tristezas con las alegrías como las frustraciones con las realizaciones. Por lo menos se daba la esperanza de que en un lapso podían enmendarse algunas contingencias dolorosas. Pero el existencialismo ha dejado a un lado todos los matices y nos ha arrojado al abismo de una existencia que se da en un momento, es cierto que siempre existimos en un momento, pero el hecho de que no haya un transcurso como en la vida, produce el efecto trágico de obligarnos a contemplar el abismo. Heidegger ha construido la existencia como un ahora que no tiene presente ni pasado, un ahora que nos hace conscientes de la finitud radical. La carga teológica y metafísica de esta visión representa el punto más alto de la concepción existencialista y allí en ese Himalaya metafísico queda colocado el estandarte de la angustia. La existencia y por supuesto el *Dasein* que la personifica ha sido colocada en el filo de la navaja. Desde allí se va a colorear el mundo con tonos fríos. Será un mundo dominado por el miedo, el terror y la desazón.

Heidegger es un maestro de la ambigüedad, su estilo es cifrado, elimina las referencias a ciertas creencias, a visiones que le quitarían toda la fuerza a su discurso; logra ofrecerle al lector vino viejo en odres nuevos. Es un estilista, su discurso está calculado. No se dan referencias enfáticas a teorías y doctrinas; no se deja identificar; es huidizo. Es un maestro de la escritura; piensa que el discurso tiene infinitas posibilidades, que si eliminamos las referencias a los discursos conocidos y si desafiamos, no al mundo, cuya sintaxis ha sido construida en una marcha larga y penosa, que ha permitido identificar los intereses *non sanctus* detrás del poder de la palabra; por el contrario, sino que cambiamos el discurso de ese mundo y utilizamos todos los meandros del estilo —inconsciente y sesgado— y la escritura sobria, pero juguetona con pasadizos secretos, entonces el pensa-

11 *Ibíd.*, p. 203.

miento divaga en sutilezas, se delecta en aporías. Tal vez como reacción a un positivismo recalcitrante que se fue apoderando progresivamente del mundo científico y de una política de guerra y de violencia generalizada en el siglo XX, muchos pensadores, —el caso de Heidegger es paradigmático— se dedicaron a construir visiones metafísicas, con un lenguaje renovado, un pensamiento bizco, un discurso tan innovador en el tratamiento de los temas, en la mirada oblicua, en la creación de categorías transversales, en el juego lingüístico. Toda esa ambigüedad se orienta a romper la unidad aristotélica de contenido y forma: una forma innovadora, lúcida, que parece abrir perspectivas sugestivas y un contenido encubierto, vuelto al revés, tradicional sin ninguna ambición de modificar el ámbito de posibilidades humanas. Estos pensadores quieren combatir el terror de la historia con el terror metafísico. Esta comprobación es sorprendente. Se esperaría que una filosofía ambiciosa mitigara el terror con las posibilidades creadoras del hombre, con lo lúcido, lo erótico... Pero tal vez hay allí una psicología profunda. El terror ejerce una fascinación indescriptible. Intelectuales pacíficos, que padecen de miedo neurótico a las moscas tienen con frecuencia una fascinación por el terror metafísico, pero a veces extienden el hechizo a los demonios de la guerra. En este momento podemos comprender por qué Cioran aquilató su escritura, esa tensión metafísica tan singular en la lectura de Heidegger.

Mientras Nietzsche se fue a la Grecia Clásica y Helénica con su maletín de filólogo y regresó al siglo XIX armado de un arsenal crítico demoledor para esta civilización, Heidegger se fue a Grecia en un viaje simbólico, llevando a la mano su maletín filosófico-teológico. Al regreso abrió su maletín y sacó la obra de Platón y Parménides y para sorpresa de todos, leyó un discurso que nadie había oído jamás y que poseía una fuerza telúrica que pocos podían resistir.

El psicoanálisis investiga propiamente la angustia psíquica, en tanto Kierkegaard y Heidegger teorizan la angustia existencial desde el punto de vista filosófico. La angustia psíquica proviene de distintos traumas, el del nacimiento; un peligro exterior indeterminado —porque si no sería miedo—, un fracaso social... No obstante Freud y Lacan han dado pautas muy importantes para interpretar la angustia existencial. Freud habla de "*Unheimliche* (extraño-familiar) a una impresión horrorosa que 'se relaciona con cosas conocidas desde mucho antes y desde siempre familiares' ", y Lacan interpreta ese mismo fenómeno del que habla Freud. Sostiene que:

> La angustia surge cuando el sujeto es confrontado a la 'falta de la falta, es decir, a una alteridad omnipotente (pesadilla, doble alienante, inquietante extrañeza) que lo invade al punto de destruir en él toda facultad de deseo[12].

12 Elizabeth Roudinesco y Michel Plon, *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1998, pp. 529 y ss.

El adjetivo alemán *unheimlich* tiene entre otras acepciones las siguientes: lúgubre, trágico, sospechoso, intranquilizador, inquietante, fantástico... Comprende, pues, una serie de situaciones existenciales indefinidas que dejan al individuo sin defensa, que no le permiten descifrar lúcidamente su situación. No se da una causa específica sino una atmósfera que Freud podía atribuir a fenómenos remotos de la historia de la especie humana que han sido despertados de la memoria genética, los cuales hunden al individuo en la perplejidad, en el horror, en el desconcierto. Cuando se da una causa cierta de un mal, de un daño que lo afecta, el individuo siente un dolor profundo, pero el hombre es un animal epistemológico, si conoce la causa que va a ocasionarle la muerte o a infligirle un daño terrible; el conocimiento si bien no hace desaparecer el dolor, lo mitiga. La angustia existencial es la pérdida del sentido, la imposibilidad de conocer la causa. Es una amenaza innominada terrible. De ahí no hay sino un paso a una construcción metafísica. Por supuesto ésta es una explicación. El terror más grande que existe lo genera lo inexplicable, lo incognoscible dentro de lo próximo, lo familiar, lo cercano. Lo inexplicable lejano no causa horror sino curiosidad.

La espacialidad del *Dasein* es sumamente problemática. El *Dasein* toma posesión de un espacio, pero durante la existencia ha ido perfilando un espacio donde moverse; "el *Dasein* puede tener una espacialidad esencialmente imposible para una cosa extensa por el hecho de que es 'espiritual', y sólo por ello"[13]. Esa espacialidad *sui generis* tiene que ver con un horizonte humano, en el cual el hombre se "transforma" virtualmente en ubicuo para hacer presencia en los confines del universo, si allí tiene un interés científico o de otro orden.

---

13 Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 383.

VII

ETICIDAD.
VIVIR LIBREMENTE

La importancia del pensamiento de Aristóteles está relacionada en primer lugar con su posición filosófica abierta y por su genio para percibir y teorizar. Fue un realista y de ahí su actitud crítica frente a su maestro, Platón. Para Aristóteles la ética está articulada a la política, es una parte de ella. Por supuesto, en el *corpus* aristotélico la política es idéntica a la socialidad; lo que quiere significar Aristóteles es la ética como configuradora de la vida social. Aristóteles percibe la ética en la vida concreta de la ciudad-Estado, no en ideales metafísicos. La ética consiste en la conducta práctica de los mejores, la cual debe ser observada como un patrón de la vida social. La ética no es la derivación de un principio teórico que se propusiera elevar la conducta a unos principios filosóficos, como en el caso de Spinoza, sino simplemente una disciplina práctica. Aristóteles reacciona contra el intelectualismo socrático, esa concepción según la cual el obrar bien se sigue del saber y para la cual, en consecuencia, el sabio es bueno y el ignorante malo. Aristóteles en ética es empirista, piensa que hay necesidad de aprehender la ética observando el curso mismo de la vida social, no sometiéndola a un metro regulador.

La de Aristóteles es una ética material cuyo criterio tipificador es la felicidad, la cual se denomina eudemonismo por derivacion del término griego, εὐδαιμων. A diferencia de la ética kantiana que precisamente se denomina formal porque no remite el obrar bien a ningún fin externo sino simplemente al obrar por deber, un criterio subjetivo. Aristóteles piensa que la felicidad es el bien supremo de la política como orden social de la ciudad-Estado, pero también del periplo vital de todos los individuos. Ocurre, no obstante, que felicidad es un nombre universal que agrupa los más diversos fines de los hombres, tales el placer, la creación intelectual o artística, los honores, la riqueza...

Es muy interesante la forma como Aristóteles concibe la felicidad. En la *Ética Nicomaquea* afirma:

> Nuestra demostración está concorde con los que pretenden que la felicidad coincide con la virtud en general o con alguna virtud particular, pues la felicidad es según nuestra manera de pensar, la actividad del alma dirigida por la virtud[1].

La felicidad coincide con la virtud tanto como fin universal cuanto como fin particular. Esto conduce a pensar, como en efecto ratificará Aristóteles

---

1 Aristóteles, "Ética Nicomaquea", en *Obras completas*, Madrid, Aguilar de Ediciones, 1973, Capítulo 8, 1098b-1099b.

en el texto, más adelante, que los bienes perseguidos como fin de la actividad humana deben ser buenos o lícitos. Aristóteles distingue entre los bienes externos, los del cuerpo y los del espíritu. Él, como intelectual prefiere estos últimos, en tanto creación intelectual y artística, pero considera, con un criterio muy realista, que es necesaria una combinación de los distintos bienes. Se necesitan algunos bienes externos para poder realizar los proyectos humanos de cualquier tipo que sean y, por supuesto, unas condiciones mentales y corporales. El realismo de Aristóteles conduce precisamente a problemas muy profundos. Piensa que quienes carecen de bienes exteriores, de talento y de una apariencia física agradable, no pueden ser felices[2].

La pregunta que cabe formular es: ¿si no pueden ser felices, tampoco pueden ser éticos? Habría que responder afirmativamente precisamente porque la felicidad es idéntica a la virtud. La virtud o felicidad en Aristóteles es potencia, alegría, placer. Es imperativo hacer la siguiente reflexión: si el mundo no es perfecto no puede haber una ética perfecta. Aristóteles se apresura a cerrar el camino a la huida. Señala que la afirmación según la cual no se puede juzgar a nadie feliz hasta después de la muerte es algo extraño para él, quien hace depender la felicidad de una actividad. A diferencia de la ética, el cristianismo postula la trascendencia, entonces la moral resultante es una carencia o debilidad que se trata de corregir. La moral es *prima facie* una aceptación de la carencia o debilidad. La concepción de Aristóteles no sólo deja por fuera de la eticidad a los esclavos sino también a parte de los hombres libres. Es una ética del poder, no en el sentido de poder político, sino en el sentido de capacidad humana de realización. Sólo el que la posee puede aspirar a la felicidad y, por ende, a la eticidad. En palabras de Aristóteles: "Pues la idea de que vivir bien y tener éxito constituyen la felicidad está de acuerdo con nuestro razonamiento, y las palabras felicidad y éxito nos resultan casi sinónimas"[3]. El concepto aristotélico de la ética, desarrollado y profundizado por Spinoza, me permite formular una diferencia radical entre ética y moral:

1. La ética busca un autocontrol de la conducta humana posibilitado por un proyecto humano realizador que permite al individuo ser feliz, y en esa medida puede adaptar su relación con el otro al respeto, precisamente porque reconoce su humanidad.
   La moral persigue una conducta que se estima adecuada socialmente mediante la imposición de normas revestidas, no de coerción como el derecho, pero sí de consecuencias gravosas para la vida futura del individuo.
2. La ética es el correlato de la libertad como piensa Kant, a diferencia de la moral, que consiste en un orden impuesto desde el exterior.
3. La ética está ligada a la potencia realizadora del individuo; la moral está vinculada a la aceptación por parte del ente gregario de su debilidad e impotencia.

---

2 *Ibíd.*, Capítulo 8, 1099b-1100a.
3 *Ibíd.*, Capítulo 8, 1098b-1099b.

4. La ética parte de construir una armonía entre la particularidad del mundo de un individuo y la universalidad de un mundo social que él aprende a reconocer. La moral no acepta al individuo, por lo cual parte del súbdito y a éste se le impone un orden externo que él debe reconocer, aceptar y practicar.

Para determinar la ética, Aristóteles aplica el realismo ontológico, el cual puede ser interpretado en los tiempos que vivimos como una sociología de la cultura. Así se expresa Aristóteles:

> Es, pues, necesario examinar el principio de la felicidad, no sólo con la ayuda de nuestras conclusiones y del razonamiento sobre este punto, sino también con la ayuda de la opinión corriente. Pues lo real no puede estar de acuerdo más que con la verdad, y lo falso aparece inmediatamente en la disconformidad con lo verdadero[4].

Se trataría de una disciplina reconstructiva en la cual hay necesidad de tener en cuenta las opiniones de los ciudadanos. La verdad está en el ente y el ser del ente y allí hay necesidad de escrutarla.

Aristóteles divide el alma o la mente en dos partes, la primera es teórica, intelectual y se basa en la razón; la segunda es práctica, se apoya en la costumbre, pues proviene del término griego *ethos*, ética y se ejercita a través de la no-razón. Las virtudes intelectuales se originan en el aprendizaje; en tanto que la ética se afinca en los hábitos, en la costumbre de obrar de determinada manera, señala Aristóteles: "[...] por ejemplo, construyendo se hace uno arquitecto, y tocando la cítara se viene a ser citarista. Igualmente, a fuerza de practicar la justicia, la templanza y la valentía, llegamos a ser justos, sobrios y fuertes"[5]. Aristóteles ha dado un giro de 360 grados a partir de la ética socrática. Ahora el conocimiento no tiene relación con la eticidad. Se puede ser ignorante y justo, ignorante y sobrio; sabio e injusto; o sabio e inmoderado.

En el libro *Del alma* considera Aristóteles tres clases de alma:

1. La del pensamiento, propia sólo del hombre.
2. La sensitiva que tipifica a todos los animales incluido el hombre.
3. La nutritiva que caracteriza a todos los seres vivos, incluidas las plantas[6]. La razón sólo se aplica a la primera, es decir, sólo al pensamiento o la actitud teórica. De esta manera al alma sensitiva y la nutritiva no se les aplica la razón. Con respecto a la nutritiva, común a plantas y animales, es claro que se trata de un más allá de la razón, respecto al cual no hay discusión sobre su no aplicación; pero con relación a la sensitiva, el caso es diferente. Aristóteles coloca la ética en la

---

4 *Ibíd.*, Capítulo 8, 1098a-1098b.

5 *Ibíd.*

6 Aristóteles, "Del alma", en *Obras completas*, Madrid, Aguilar de Ediciones, 1973, pp. 843 y ss.

sensitiva humana. Aristóteles quiere significar, que se trata del ámbito que hoy denominamos pulsional; el campo que Kant llamará razón práctica y que yo denomino no-razón. Aun cuando la no-razón no se agota en esta determinación. Habría, pues, virtudes intelectuales o teóricas y virtudes éticas o referentes a la no-razón.

Aristóteles piensa que el placer es común a todos los seres vivos y que acompaña a todos los actos deliberados, porque el bien y lo útil son agradables[7]. Acá aparece un concepto de placer muy amplio que será clave más tarde para la filosofía de Epicuro.

Se pregunta Aristóteles qué tipo de actividad es la virtud. Elabora una tipología que contiene tres formas: en el alma o mente sólo habría pasiones, capacidades de acción y disposiciones adquiridas. Las virtudes no pueden ser pasiones, porque éstas van siempre acompañadas de placer o dolor y nos generan estados afectivos, lo que no ocurre con las virtudes y los vicios, sino que ellos más bien disponen nuestro espíritu de una manera determinada. La capacidad de acción es la posibilidad de experimentar las pasiones. Por exclusión, piensa Aristóteles, las virtudes y los vicios sólo pueden ser disposiciones adquiridas. Es gracias a nuestra manera de observar los contratos con nuestros semejantes como llegamos a ser los unos justos y los otros injustos. A fuerza de dar la cara a situaciones peligrosas y de habituarnos al temor y a la audacia, llegamos a ser valientes y fuertes o pusilánimes[8].

Es difícil reconstruir hoy completamente el pensamiento de Epicuro, pues su obra fue destruida por el odio de estoicos y cristianos. No obstante, los fragmentos que subsisten y las numerosas referencias en los tratados de ética, permiten conocer algunos aspectos fundamentales de su pensamiento. Si lo medimos por su influencia en la posteridad, es uno de los cinco más grandes pensadores de la ética, al lado de Aristóteles, Séneca, Spinoza y Kant. Epicuro fue un sabio griego que vivió entre los siglos IV y III antes de nuestra era. Su jardín de Atenas es justamente famoso porque en él y en su casa, Epicuro practicaba la amistad, escribía, enseñaba y compartía con los amigos los frutos de su huerto. Es inaudito que un hombre venerable fuese objeto de un odio tan enconado, pero esto demuestra sin duda la fuerza colosal del pensamiento libre en la vida social.

Para comprender a Epicuro es importante ponerlo en relación con Platón y con los cirenaicos. Los presupuestos filosóficos de Epicuro son radicalmente diferentes de los de Platón, que fue un pensador idealista, para quien existirían dos mundos, uno inteligible y otro sensible. El conocimiento tiene relación con el mundo inteligible, es el ámbito de la contemplación de las ideas puras configuradoras del ser de los objetos que nos rodean. El mundo sensible es el de la apariencia y el error, razón por la cual el filósofo debe

---

7 Aristóteles, "Ética Nicomaquea", en *Obras completas, op. cit.*, capítulo 3, 1104a-1104b.

8 *Ibíd.*, Libro segundo, Capítulo 1, 1102b-1103b.

remontarse al mundo inteligible para aprehender esas esencias puras (ideas) preexistentes, las únicas que tienen relación con la verdad. Éticamente debemos perseguir un bien absoluto, trascendente. Epicuro parte de un realismo ontológico; vivimos en el único mundo real y el conocimiento parte de los sentidos; no existe un bien absoluto sino actos buenos y malos. La finalidad de la vida es el placer. Respecto a la concepción de la *hedone* (placer) se da una diferencia importante con los cirenaicos que precedieron a Epicuro. Los cirenaicos pensaban que la finalidad de la vida es el placer, pero para ellos el verdadero placer es el cinético, el que implica sensaciones fuertes. De tal manera que para ellos la felicidad consistía en la suma de los actos placenteros y la cesación del dolor no constituía placer. Para Epicuro, por el contrario, la *hedone* es un concepto muy amplio. No existe estado intermedio entre placer y dolor. Lo más característico del placer es la inexistencia de dolor físico o espiritual. El placer que interesa a Epicuro es el catastemático, es decir, un placer estable, sereno, que podría definirse como la alegría de vivir. La concepción de la *hedone* de Epicuro está muy lejos del sibarita. Epicuro, en vez de recomendar la búsqueda de placeres cinéticos, aconseja una vida equilibrada, una vida en la cual el conocimiento intelectual, científico y creador se toma como medio para el logro de una vida serena y gratificante. La ética es un fin de la vida y vendría a ser la disciplina más alta, pues es la que puede proporcionar al hombre la felicidad. Se da en Epicuro una ruptura con la *paideia*, en tanto inventario de ideales de la educación y de la cultura, que documenta en su libro *Epicuro,* Carlos García Gual:

> Epicuro piensa que los valores propagados por la educación están fundados en pautas culturales que no conducen a obtener el *telos* natural de la vida, la felicidad serena en el placer. Basta recordar que la ética tradicional estaba basada en una competición continua, en la que la virtud se sometía a un esforzado *agón*, un enfrentamiento por obtener el primer premio, como en los certámenes atléticos. La *areté* ("virtud" pero también excelencia) que se premia con la aprobación social y la admiración popular no consiste sólo en "ser bueno", en tal o cual respecto, sino en "ser mejor"[9].

Contra la opinión dominante que ve en el epicureismo una simple búsqueda de placeres, el epicurismo compartía, aunque resulte paradójico, muchos supuestos con los estoicos, pero las diferencias fueron acentuándose con el tiempo. En efecto, los estoicos comparten con los hedonistas la búsqueda de la *eudemonía* (la felicidad), aun cuando no a través del placer sino de la virtud; la regla de ambas filosofías es vivir de acuerdo con la naturaleza y ambas doctrinas propician el ascetismo. En tanto el estoicismo interpreta vivir conforme a la naturaleza como una conducta racional, Epicuro piensa ese apego a la naturaleza como no-razón, preponderantemente pulsional; al parecer la *Stoa* se interesaba por la política; en cambio, Epicuro recomendaba al sabio (*sophos*) alejarse de la política.

---

9 Carlos García Gual, *Epicuro*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, pp. 60 y 61.

El concepto de filosofía de Epicuro dista mucho de ser una disciplina meramente teórica. Piensa la filosofía como una disciplina práctica, como una forma de vida. La filosofía es una disciplina capaz de ayudarnos a llevar una vida equilibrada y lúcida, es decir, feliz (ética).

El pensamiento de Epicuro buscaba emancipar al individuo pero no cambiar la sociedad. Él no quería arriesgar la felicidad comprometiéndose en proyectos políticos[10]. En otro contexto, he distinguido entre las categorías emancipación y liberación, a partir del sentido etimológico y he desarrollado para ambas, conceptos diversos. Emancipar tiene que ver con la posibilidad que una teoría ofrece al individuo para romper los lazos que lo atan a formas culturales opresivas; en cambio liberación, tiene que ver con la acción política encaminada a que la gente pueda superar la miseria o la pobreza. Pero ahora frente al análisis de la obra de Epicuro es importante que resaltemos otro rasgo: emancipar apunta al individuo, a su capacidad para discernir, comprender y apoyar teorías filosóficas; es por esto una actitud activa; la liberación, en cambio, apunta a la masa, la cual presuntamente resulta beneficiada por la acción de la dirigencia política; es por esta razón una actitud pasiva. Así, podemos conceptuar que a Epicuro le interesa sólo la emancipación del individuo.

Epicuro defiende la autosuficiencia del individuo, idea que había sido rechazada por Platón y Aristóteles, quienes consideraban que sólo la *polis* podría ser "autosuficiente"[11]. Si bien Epicuro era muy crítico ante la dependencia del individuo ante los demás, no estaba contra la vida citadina; sólo hacía objeciones a la cultura dominante entonces como ahora, que nos impone opiniones absurdas, como la de perseguir a cualquier precio la riqueza o la actitud competitiva, o el culto a ídolos de barro. Desde mi propia concepción que hace compatible la singularidad del individuo con la universalidad, puedo interpretar a Epicuro, su tesis de la autosuficiencia, no como una disgregación social sino como un ideal ético de depender de sí mismo en lo pulsional, la creación, la imaginación, la sensibilidad (no-razón), es decir sin autoenajenarse frente a modelos extraños y simultáneamente participar de la vida de la ciudad (racionalmente).

Los estoicos y los cínicos despreciaban el dolor y quisieron aquilatar su fuerza y valor, de tal manera que pudieran convertirse en imperturbables (*Ataraxia*); los epicúreos preferían evitar el dolor cuanto fuera posible.

Epicuro pertenecía a la física atomista, aunque plantea diferencias respecto a Demócrito. Todos los cuerpos están compuestos de átomos y éstos son indestructibles; cambian y reaparecen en formas distintas. En tanto Demócrito planteaba la necesidad absoluta del movimiento de la naturaleza, Epicuro y Lucrecio desarrollaron una contingencia que denominaron el *Clinamen*, que paradójicamente está hoy al orden del día de conformidad con la teoría de Ilya Prigogine, a la cual nos referimos anteriormente. Para Epicuro ni la divinidad ni la necesidad tienen que ver en la formación ni en el movimiento del universo; el papel principal lo tiene el azar.

---

10 *Ibíd.*

11 *Ibíd.*, p. 69.

La muerte es una simple cesación de las sensaciones; por eso la muerte nada es para nosotros. Este conocimiento nos conforta. Por esa razón implementa Epicuro un diámetro que presenta en uno de los extremos el placer y en el otro el dolor; esto le permite organizar una economía del placer y del dolor para concebir una ética que permita una vida creadora, gratificante y feliz. Ahora podemos comprender la potencialidad emancipatoria de la ética en esta concepción. Sólo se puede vivir feliz llevando una vida equilibrada, honesta, justa y creadora o productora.

El filósofo romano, Lucio Anneo Séneca, nacido en Córdoba, España, fue un estoico tardío, precedido de los representantes de la *Stoa* griega y por lo menos una o dos generaciones de estoicos romanos. No obstante, para la posteridad es tal vez el pensador más representativo de esta escuela. No se limita a seguir a sus antecesores sino que innova la concepción del estoicismo. *Cartas a Lucilio* es la última obra de Séneca y se considera la obra maestra de este pensador.

El estoicismo es también una ética, no obstante su austeridad extrema, porque busca la felicidad, vivir mejor, no desear lo imposible, contentarse con poco. Podemos decir que la potencia que se da al individuo no es una gran ambición de poder; es si se quiere un análisis pesimista, pero sólo busca que el hombre viva con lo que tiene; que endurezca su ánimo para vivir bien aun en las peores condiciones. Los estoicos quieren ahorrar el sufrimiento que ocasionan los abusos y excesos de la vida, y en especial una ambición desmesurada. No es una ética para conquistadores, para hombres de acción: sólo para filósofos y para la mesocracia. Pero aún así es ética y se basa solamente en la potencialidad del hombre; en cambio, la moral, cuyo prototipo acabado es el cristianismo y algunos regímenes monárquicos y dictatoriales, sólo se basa en la obediencia, en la nada, en la maldad, en la incapacidad del hombre para el cual se legisla y en la dependencia total de éste respecto de la divinidad. Como afirma Tomás de Aquino en la *Summa Teológica*:

> Hemos dicho ya que la ley no es otra cosa que el dictamen de la razón en un soberano, en virtud del cual son gobernados los súbditos. La virtud de todo súbdito es la sumisión perfecta a su gobernante [...] Porque, si la intención del legislador se dirige al verdadero bien, que es el bien común regulado conforme a la justicia divina, se seguirá que el efecto de la ley sea hacer buenos absolutamente a los hombres[12].

Tenemos entonces que la moral proviene del mandato de una instancia superior al hombre; en tanto que la ética se basa en la libertad humana.

Séneca parte de la temporeidad insuperable del hombre:

> [...] todas las cosas, Lucilio, en realidad nos son extrañas, sólo el tiempo es bien nuestro: la naturaleza nos puso en posesión de esta única

12 Tomás de Aquino, "Summa Teológica", en *Selección de textos de los filósofos medioevales*, vol. II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, p. 635.

cosa, fugaz, resbaladiza, de la cual todo aquel que se lo propone puede desposeernos[13].

Esa abstracción del tiempo como única nota característica del hombre, es una idea metafísica de raigambre griega que hace énfasis en la finitud del hombre y lo pone a flotar en el espacio. Heidegger sostiene que el *Dasein* (el existente humano individual) es tempóreo.

El estoicismo concibe una ética dura, austera; no tiene contemplaciones con el goce ni con el disfrute de la vida. Su eje regular es la Naturaleza y lo necesario respecto a la consideración de los bienes y al disfrute de la vida. Su insistencia tan rigurosa en la naturaleza como medida del uso y aprovechamiento de los bienes coloca a los estoicos a contracorriente de la civilización. Las demandas de la civilización respecto a la construcción de monumentos, al embellecimiento de las ciudades, a la construcción de grandes obras científico-tecnológicas son desaprobadas por el espíritu cicatero, árido, que le pide al hombre por toda demanda ajustarse al vestido para protegerse del frío y a una alimentación, no para el goce del paladar sino simplemente para llenar el estómago, para nutrirlo y generar la energía necesaria para el ejercicio de las funciones vitales. Séneca fue pesimista, pero el pesimismo no explica toda su actitud ética, sino sólo una parte de ella; en su obra no es sino la puerta al fatalismo. Su escritura se orienta a prevenir al lector sobre la inminencia de todas las desgracias y todas las consecuencias fatídicas y ruinosas de la existencia. La vida es una caja de Pandora que inevitablemente nos trae toda clase de infortunios y adversidades. Séneca no utiliza la amenaza de castigos divinos. Él mismo no sabe si hay algo más allá de la muerte; sólo apela a la libertad del hombre para que autorregule la vida.

¿Cuál es la diferencia fundamental entre Epicuro y Séneca? Los dos teorizan la austeridad, pero en tanto Epicuro recomienda la *hedone*, Séneca condena el placer, que para él es vicio. Para Epicuro el placer es catastemático, es el disfrute de las pequeñas cosas de la vida; favorece una vida sosegada, tranquila y productiva o creativa. Séneca no está lejos de esta posición; pero su estoicismo es emblemático: el placer es vicio; cambia el placer por la virtud. Epicuro es dionisíaco, si bien con suma moderación; su ética es no-razón; no está contra el goce, sino más bien, su ética es la autorregulación del goce; es una mentalidad positiva sobre la vida, que piensa que si somos capaces de vivir bien, la vida pese a todas las contingencias puede resultar grata. Séneca, por el contrario, toma la virtud como divisa; su actitud proviene de una razón trágica, con un fondo sadomasoquista de la vida. La extrema austeridad, la abstención del placer, la vida sencilla, pobre y dura, no obedece a una imposición ideológica del sufrimiento como sucede en la moral cristiana, sino a la convicción filosófica, racional en esa medida, que piensa que la virtud magra ayuda a vivir mejor, ahorra dolor y sufrimiento.

---

13 Lucio Anneo Séneca, *Cartas* a *Lucilio*, vol. I, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984, p. 15.

Séneca comparte con Aristóteles la convicción de que la virtud se aprende en la vida práctica. Así sostiene: "a fuerza de golpes crece en gran manera la virtud"[14].

La vida feliz proviene de la sabiduría; pero ¿cómo conceptúa Séneca la sabiduría? No son las letras, no es la ilustración, no es el saber teórico; es un conocimiento práctico de la vida; es más, se trata de una terapéutica que nos ayuda a actuar bien. Por esa razón, piensa Epicuro que nadie ha tenido buen juicio antes de ser insensato. La sabiduría, pues, es ese aprendizaje de las virtudes, no a través de discursos brillantes sino de la experiencia, que nos enseña a vivir equilibrada, justa, en una palabra, sabiamente. Incluso, Séneca va muy lejos en su antiintelectualismo. Desprecia las artes liberales, piensa que la pintura, la música, la escultura... contribuyen al lujo, por lo cual son indeseables e innecesarias. No obstante, observaba que el ocio sin letras es la muerte; pero impugnaba el saber desmesurado; lo cual es evidentemente discutible. Puede objetarse un saber formalista, simulado, postizo; pero, por otra parte, ¿quién y desde qué perspectiva puede poner límites al saber?

Séneca coincide con Epicuro en el elogio de la amistad. La amistad es una pasión para Aristóteles, pero sin duda Séneca no la considera una pasión, porque en este caso no podría aceptarla. La amistad es el afecto más alto del hombre; se tiene un amigo —piensa Séneca— no para servirse de él, sino para morir por él, si es preciso. La nobleza de sentimientos consiste en hacer todo lo que sea necesario para bien del amigo. No es admisible ninguna consideración utilitaria. La amistad es siempre provechosa; el amor, en cambio, podría eventualmente llegar a ser nocivo. Séneca define el amor como una amistad enloquecida.

La filosofía ocupaba en esta concepción estoica el papel que, guardadas las proporciones, ocupa hoy el psicoanálisis: debía servir para liberar al hombre del infortunio, de la desventua y la desdicha. Sostiene Séneca que si la vida resulta insoportable, siempre podemos acudir al suicidio. Aunque muy frecuentemente controvierte el pensamiento de Epicuro, a quien cita casi en todas las cartas, en este caso expresa su conformidad con él[15]. Para padecer se necesita existir, luego —concluye Séneca— la muerte no implica ningún sufrimiento.

Séneca piensa la libertad como autonomía, entonces ser libre consiste en no quedar adherido a ningún yugo. Hegel en la *Fenomenología del espíritu* analiza la libertad de los estoicos y conceptúa que ésta es una libertad de la autoconsciencia que coincide con la universalidad del pensamiento. Es una libertad del espíritu, de la cual disfrutan tanto el hombre libre como el esclavo. Dice Hegel: "[...] el estoicismo sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal, en que la formación se había elevado hasta el plano del pensamiento"[16]. Séneca reduce todo el ámbito del hombre, no sólo lo físico sino

---

14 *Ibíd.*, p. 37.

15 *Ibíd.*, p. 33.

16 G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 123.

la mente, las virtudes y cualidades humanas a corporeidad. En este punto está influido por el materialismo de Lucrecio. Para nosotros hoy es muy sorprendente cómo podía un filósofo reducir cualidades, virtudes y pasiones a cuerpos. Por supuesto, la corporoespiritualidad postula la bidimensionalidad dentro de la unidad hombre.

Respecto al tratamiento de las pasiones, la posición del estoicismo es sumamente discutible. Escribe Séneca: "Muchas veces se ha discutido si es mejor tener pasiones, moderarlas o no tenerlas: los nuestros las proscriben, los peripatéticos las moderan. Yo no comprendo cómo una media enfermedad puede ser saludable y útil"[17]. El intento de proscribir las pasiones es una ilusión como sabemos hoy, después del psicoanálisis. La severidad estoica es unilateralmente racional, por lo cual no puede entender la complejidad de la *psique*.

Spinoza, un pensador típico del siglo XVII, piensa los afectos y en general la ética a partir de leyes y reglas naturales. Precisamente las dos primeras partes de la *Ética* versan sobre la ontología, el paralelismo cuerpo-mente, la epistemología y, en especial, la relación de la substancia, que se entiende como Dios o la Naturaleza, con los entes finitos. El centro del filosofar de Spinoza es la naturaleza, infinita y eterna, la cual es no sólo la generadora de vida sino la categoría que da sentido y unidad a toda forma de reflexión; las partes tercera, cuarta y quinta versan específicamente sobre la ética, la cual aparece de esta manera, enmarcada en la filosofía natural. Manifiesta Spinoza:

> Así pues, trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos[18].

El pensador judío Baruch Spinoza, lo mismo que su maestro René Descartes, piensa que en la Modernidad Dios coincide con la Naturaleza infinita y eterna. Si no puede haber dos infinitos y eternos, porque representarían una autocontradicción, la naturaleza aparece como la cúspide de la pirámide del conocimiento, del pensamiento y de toda posible realidad. El paralelismo cuerpo-mente está influido por Descartes, pero ante todo por Pietro Pomponazzi. El alma y el cuerpo son una sola y misma cosa. Esa bidimensionalidad del hombre se manifiesta como dos líneas paralelas, las cuales —piensa Spinoza— no se cruzan jamás. Lo que es en el alma es en el cuerpo, pero la extensión y la corporalidad siempre se relacionan con la extensión y la corporalidad y, en la otra línea, el pensamiento siempre se desenvuelve como pensamiento. Se trata de una concepción contemplativa, porque el pensamiento es pensamiento del cuerpo y de la extensión y en ellos confluye cuando se aplica (*praxis*). Una proyección dinámica del paralelismo, si bien mantiene la equidistancia de las líneas, muestra la interacción de ambos momentos. El paralelismo

---

17 Lucio Anneo Séneca, *Cartas a Lucilio*, vol. II, *op. cit.*, p. 172.

18 Baruch Spinoza, "Prefacio", en *Ética*, Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 182.

tiene un valor simbólico en la teoría clásica del conocimiento, sujeto-objeto, pero la representación resulta extremadamente mecanicista. El aporte del mecanicismo consiste en mostrar epistemológicamente la necesidad de distinguir coherentemente la objetividad de lo en sí de la subjetividad (que representa lo objetivo en la mente) del pensamiento. En el escolio de la Proposición II de la Parte tercera, puede leerse:

> Dirán, empero, que no es posible que de las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea, surjan las causas de los edificios, las pinturas y cosas de índole similar (que se producen sólo en virtud del arte humano), y que el cuerpo humano, si no estuviera determinado y orientado por el alma, no sería capaz de edificar un templo. Pero ya he mostrado que ellos ignoran lo que puede el cuerpo [...][19].

A esta afirmación tan extraña y contraevidente es conducido Spinoza por su rechazo de lo que denomino la buena teleología. Los pensadores del siglo XVII, quienes fundan la legalidad de la naturaleza, se vieron precisados a rechazar la teleología medioeval, la cual sostenía que todos los fenómenos de la naturaleza fueron creados por Dios en la forma en que los percibimos y el fin que cumplen, a veces lo captamos con claridad, pero en otras pertenecería a los designios inescrutables del creador. Esa mala teleología fue utilizada para oponerse a la investigación de la naturaleza durante muchos siglos. Cuando en el siglo XVII se abrió paso por fin el derecho a investigar la naturaleza, los filósofos y científicos se fueron lanza en ristre contra la teleología. En ese primer momento, no se dio la sutileza para distinguir una teleología metacósmica (mala teleología) de una teleología humana (los fines puestos por el individuo a la acción: buena teleología). Las dos fueron rechazadas por la filosofía y la ciencia en aras de defender la investigación de la naturaleza.

¿Cómo se manifiesta en Spinoza el rechazo de la buena teleología? Todos los fines que el hombre pone en la realización de sus actividades son interpretados por la causa eficiente. Esto implica que todos los hechos de la naturaleza, incluidos los actos humanos son interpretados causalmente y, por tanto, no serían actos conscientes, sino resultado de un movimiento inmanente de la naturaleza, en el cual el hombre eventualmente sólo podría ser instrumento, de ninguna manera agente. Así, pues, para Spinoza, la edificación de una casa no es el resultado de la idea del arquitecto o constructor que la concibió en su mente antes de construirla, como realización de un fin consciente.

Para Spinoza el placer, el dolor y el deseo son los tres afectos primarios del hombre. Consecuentemente, a través de la *Ética* muestra que todos los demás afectos son combinación o desarrollo de los dos primeros jalonados por el deseo. De tal manera el principio de la ética spinozista es hedonista. Toda la ética gira en torno a la alegría (placer) y a la tristeza (displacer). Formula entonces Spinoza el principio cardinal de la eticidad: todo lo que deseamos, queremos y apetecemos lo consideramos bueno;

---

19 *Ibíd.*, p. 187.

todo lo que repudiamos, desaprobamos o rechazamos lo consideramos malo[20]. De ahí deducirá algo fundamental: bueno es lo que nos fortalece; malo lo que nos disminuye. Así el diapasón de la eticidad es la potencia (*connatus*). Estos conceptos están acuñados totalmente en la perspectiva de la naturaleza. "Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser"[21]. Ésta es —para Spinoza— una ley universal de la naturaleza. Lo bueno es aquello que mantiene y fortalece la vida (entendida biológicamente); lo malo es lo que daña la vida. Consecuentemente Spinoza se pronuncia contra el suicidio. Nadie se quita la vida por una decisión autónoma sino por una causa exterior y por un ánimo débil y perplejo. Bueno es lo que nos resulta útil para mantener el ser. "Por malo, en cambio, entiendo lo que sabemos con certeza que impide que poseamos algún bien"[22]. Al aparecer lo útil como proyección de lo bueno, ¿no estaríamos pisando el terreno de una ética utilitaria? Juzgo que no es así. No es pensar que lo útil o conveniente sea ético (utilitarismo) sino más bien que lo ético es útil. ¿Para qué? No para cualquier fin, sino para mantener y defender la vida. No obstante, estamos acercándonos a un punto controversial: si lo importante es la vida de cada cual o un fin trascendente. Spinoza asume una ética a la medida del hombre, una ética que califica el egoísmo como bueno y necesario. Desde una óptica que se coloca por encima de lo humano, la moral condena el egoísmo, con lo cual muestra que no entiende al hombre. Es un imperativo de los individuos que cada cual defienda lo suyo; pero hay necesidad de precisar o, mejor, de distinguir un egoísmo creador, es el que nos potencia para producir más y mejor[23] en cualquier campo. Por esta razón sostengo que el egoísmo creador no sólo no destruye la socialidad y la solidaridad sino que las fortalece; el egoísmo mezquino es antisocial, es el de quien quiere poseerlo todo desposeyendo a los demás.

Se pregunta Spinoza si el principio de que cada cual está obligado a buscar su utilidad es el principio de la moralidad (eticidad) o inmoralidad (ineticidad), Su respuesta es contundente:

> Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está; y al contrario, en tanto que descuida la conservación de su utilidad —esto es, de su ser—, en esa medida es impotente[24].

Spinoza es un pensador racional. Hasta ahí estoy de acuerdo con Ernst Cassirer en *El problema del conocimiento*[25]. No obstante, Spinoza se da cuenta que el contenido de la ética, la explicación y regulación de los afectos es un

---

20 *Consúltese* Baruch Spinoza, *Ética*, Escolio de la Proposición IX de la Parte tercera, *op. cit.*

21 *Ibíd.*, Proposición VI de la Parte cuarta.

22 *Ibíd.*, Definición II de la Parte cuarta.

23 *Ibíd.*, Escolio de la Proposición XVIII de la Parte cuarta.

24 *Ibíd.*, Proposición XX de la Parte cuarta.

25 *Consúltese* Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento*, t. II, Libro IV, "Desarrollo y culminación del racionalismo", México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

tema que escapa a la razón. Incluso más allá, plantea que la razón es impotente contra los afectos, e incluso pasiones[26].

Un afecto (no-razón) no puede ser suprimido por la razón. Lo intelectual no puede nada contra lo pulsional. Podemos saber que el cigarrillo y el alcohol, en determinadas condiciones, matan, pero ese conocimiento no le basta al bebedor o al fumador para superar su vicio; es necesario oponerle otro hábito contrario y más poderoso que el que se trata de superar. ¿Qué significa en este caso, contrario? Tal vez que sea opuesto en cuanto al tiempo, a la forma de realización o a la exigencia misma. Al cigarrillo podría oponérsele el deporte y a la bebida la lectura, tan obsesiva como la bebida.

Las ideas que en el alma de alguien son adecuadas, lo son en Dios, piensa Spinoza siguiendo a Descartes. Dios es acá la Naturaleza en su universalidad. Las pasiones provienen de ideas inadecuadas. La pasión es contraria a la acción. Las pasiones ocurren porque hay un conocimiento inadecuado, o mejor, porque no tenemos un verdadero conocimiento. La carencia de la categoría de no-razón para el uso teórico hace que su formulación resulte muy rígida; lo que no es razón es pasión y ésta sería irracional. La concepción razón-irracionalidad no admite —no puede hacerlo— la legitimidad de las pasiones. Y esta ilegitimidad de las pasiones condiciona su método.

Spinoza deriva de Descartes y él mismo es un pensador de la naturaleza. Cuando habla de acción y pasión está utilizando un juicio de valor sobre la física. La acción es el movimiento (¿lo positivo?); la pasión es lo estático (¿lo negativo?). La pasión entraba la acción, impide una realización como proyecto consciente, como objetivo racional; la pasión es no-razón. Algo que no sabía Spinoza, quien al no poder identificarla con la razón la reputa irracional. Pasión, del latín *passionis*, sufrir, experimentar un sentimiento. El diccionario Corominas documenta que hasta el Siglo de Oro se emplea sólo o predominantemente en el sentido de atacado (por una enfermedad), molestado y también pasivo.

Spinoza concibe el hombre como ser activo, que se proyecta en el mundo para cumplir su función o su proyecto de vida. La ética es *conatus*, potencia, fortalecimiento, vigorización. Las pasiones y afectos de la imaginación —que no del entendimiento— son afectos de la pasividad, la dependencia, de una fuerza exterior o de otra persona. Son para Spinoza valores negativos y, por supuesto, contradicen la ética.

El conocimiento es inconmensurable con el afecto; éste expresa una fuerza de existir mayor o menor que antes; por tanto ningún conocimiento puede desvirtuar un afecto, a menos (es la hipótesis que considera la Proposición XIV de la Parte cuarta) que el conocimiento sea tomado como un afecto. Pienso que la pasión del saber da al conocimiento en algunos casos o a un tipo de conocimiento específico, la potencia (pulsional) de la afectividad.

La distinción entre afecto y pasión es muy importante para Spinoza: afecto que produce alegría (sin dependencia) no es pasión sino acción; un afecto sería protorracional y una pasión irracional.

---

26 Baruch Spinoza, *Ética, op. cit.*, Proposición XVII y ss. de la Parte cuarta.

Lo intelectual, se había dicho antes, no puede nada contra lo pulsional, pero si algo intelectual (el conocimiento) toma la forma (se convierte efectivamente en) de afecto, sería eficaz. Ésta es una de las maneras en las cuales el sabio puede más que el ignorante respecto al control de los afectos y pasiones.

"La fuerza de existir" es la esencia del hombre, la cual no puede ser desmentida por lo verdadero, no puede ser reputada falsa. Los afectos, alegría, tristeza y deseo que mueven al hombre le aparecen a Spinoza como algo nuevo, no descifrado, no es racional pero tampoco despreciable. Por eso no puede ser desmentido por lo verdadero, porque es algo positivo que expresa la esencia del hombre, aunque no es racional. Es la honestidad de un gran pensador: mejor dejar la grieta abierta que taparla con racionalizaciones no fundadas.

La perspectiva filosófica de Spinoza está enmarcada por el mecanicismo, heredado de su maestro Descartes, y por el determinismo que tipifica a todos los pensadores de la Modernidad hasta bien entrado el siglo XX. En un sistema tan rígido desde el punto de vista de su condicionamiento, la libertad es nominal, es un acuerdo con la ley del proceso histórico o con la necesidad. Sostiene Spinoza: "De modo que la experiencia misma, no menos claramente que la razón, enseña que los hombres creen ser libres sólo a causa de que son conscientes de sus acciones, e ignorantes de las causas que las determinan"[27]. Al negar la teleología humana y adherir al determinismo, todo lo que sucede, incluida la conducta humana, obedece a la necesidad.

Piensa Spinoza que el hombre no se conoce a sí mismo sino a través de las afecciones de su cuerpo[28]. Es evidentemente una observación epistemológica muy profunda, que pienso que todo escritor ha percibido incluso a veces dramáticamente. Cuando tratamos de autocaracterizarnos, las palabras resbalan por la piel. Sólo nos conocemos a través de los actos y los actos no son psíquicos. He aquí un antecedente de la aguda observación de Brentano y Husserl. Los llamados "actos intencionales" no son actos; son fenómenos psíquicos intencionales: tienen un objeto prefigurado, imaginado, que carece de consistencia; los actos son objetivos, integran la ciencia, el conocimiento conceptual construido pacientemente; se mueven en una realidad (no psíquica), no se basan en una mera intención (en tanto objeto nombrado) que integra una vivencia. Así lo expresa Husserl:

> Pero naturalmente, dicha vivencia puede existir en la consciencia con esta su intención, sin que exista el objeto, y aun acaso sin que pueda existir. El objeto es mentado, esto es, el mentarle es vivencia; pero es meramente mentado; y en verdad no es nada[29].

Para conocernos a nosotros mismos no tenemos ningún privilegio; sólo disponemos para el efecto, de lo que hacemos, únicamente entonces pode-

---

27 *Ibíd.*, Escolio de la Proposición II de la Parte tercera.
28 *Ibíd.*, Demostración de la Proposición LIII de la Parte tercera.
29 Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Madrid, Revista de Occidente, 1976, p. 495.

mos vernos en el espejo de una proyección exterior: bien porque el pensar y actuar resultan simultáneos; bien porque actuamos respondiendo a influjos externos; bien porque actuamos teleológicamente (lo cual no admitía Spinoza); pero en este caso los actos son resultado de la previsión subjetiva, por tanto, actos reales o materiales, no psíquicos. Lo psíquico se agota en la subjetividad.

"El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto determinada a hacer algo en virtud de una afección"[30]. Es una definición del hombre burgués, porque se define por lo práctico, como hacedor o realizador. Yo definiría al hombre por el lenguaje; por el pensamiento; como ser de posibles; ser simbólico; como un ente que se da a sí mismo su propio ser. Por más que la actividad práctica sea muy importante sólo la veo como un medio para vivir y para realizar los proyectos del hombre.

Frente a los valores capitales de la eticidad, bueno y malo, se alzan los valores fundamentales de la moral: bien y mal. Bueno y malo son valores construidos históricamente, a los cuales se adhieren ideologías, puntos de vista, fenómenos sociales y culturales diversos. En el mundo de la finitud todos los valores tienen aristas que permiten juzgarlos desde ángulos distintos. Así una misma cosa puede ser buena y mala al mismo tiempo e incluso indiferente valorativamente, como piensa Spinoza[31]. Pero bueno y malo son valores fundamentales en la vida práctica; para actuar, para relacionarnos, para juzgar y construir algo, necesitamos valorar. La valoración entre bueno y malo es la brújula que nos orienta en la vida social.

El bien y el mal en tanto categorías morales, son entidades abstractas universales, no tienen existencia para Spinoza; por supuesto que no tienen una existencia real, son idealizaciones, escaleras de la trascendencia, que no sirven para valorar la conducta humana sino como patrones ideológicos.

Bien es lo bueno en sí, y mal, lo malo en sí. Lo bueno y lo malo no se pueden absolutizar. Lo bueno puede ser mejor; lo malo puede ser peor; pero no existe una escala ascendente de perfectibilidad de los valores, porque esto atenta contra la falibilidad, en una palabra, desafía la finitud. Ninguna institución que en la historia se haya propuesto el bien ha podido escapar a la corrupción, a la decadencia, al error.

Mientras para Aristóteles la ética depende de los usos y costumbres sociales, para Spinoza la eticidad es un *desiderátum*, una conformidad con la razón. Spinoza se propuso crear "un modelo ideal de naturaleza humana"[32].

> Todo esfuerzo que realizamos según la razón no es otra cosa que conocimiento, y el alma, en la medida que usa la razón, no juzga útil nada más que lo que la lleva al conocimiento[33].

---

30 Baruch Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, Definición I de los afectos de la Parte tercera.
31 *Ibíd.*, Prefacio a la Parte cuarta.
32 *Ibíd*
33 *Ibíd.*, Proposición XXVI de la Parte cuarta.

Con certeza, sólo sabemos que es bueno o malo aquello que conduce realmente al conocimiento, o aquello que puede impedir que conozcamos[34].

Al considerar que todo esfuerzo que realizamos según la razón es conocimiento, Spinoza sitúa el problema de la eticidad como un problema de la razón teórica, por lo cual incurre en intelectualismo, el cual acaba juzgando lo bueno como un acierto y lo malo como un error; o en otras palabras, valora un acto por el contenido de conocimiento. Spinoza convierte así la ética, ya no en una autorregulación de la conducta sino en un problema científico. Spinoza, heredero de Descartes, creía tener muy claro lo que es conocimiento, es decir, las ideas claras y distintas, pero no obstante, al obrar conscientemente no nos pronunciamos sobre el conocimiento teórico de algo, sino sobre la rectitud del obrar.

"[...] el alma sólo obra en la medida en que conoce, y sólo en dicha medida puede decirse, absolutamente, que obra según la virtud. Así pues, la virtud absoluta del alma es el conocimiento [...]"[35] "El alma sólo obra en la medida en que conoce [...]", significa en la óptica de Spinoza que lo único valioso es el hombre activo, y el hombre sólo obra en la medida en que conoce; en el caso de la pasión, no obra (por lo menos no lo hace autónomamente por depender de otro o de una fuerza exterior). Éste es un caso agudo de racionalismo: quien obra autónomamente obra según la virtud. Es un formalismo que valora positivamente lo que un hombre hace, sólo por obrar con autonomía, independientemente del contenido de la acción.

Lo que Spinoza entiende por naturaleza humana evidentemente es histórico. Y esto por supuesto implica una contradicción, pues se trata, no de una naturaleza idéntica a sí y, por tanto, ahistórica, sino más bien de un carácter social e histórico y, por lo tanto, cambiante. Lo que entiende por naturaleza humana es un hombre activo, que actúa de acuerdo con la razón y el conocimiento (en el sentido de Descartes), que renuncia a la imaginación (entendida como generadora de conocimientos falsos) y que no se deja dominar por las pasiones (como forma de enajenación). Lo que concuerda con la naturaleza humana es bueno y lo que se opone a la realización de ese ser racional, activo, con capacidad de conocimiento, que ejercita el entendimiento en vez de la imaginación es malo. Es, pues, una concepción intelectualizada y racionalista. No se trata de una aproximación al hombre corriente sino de un hombre acuñado filosóficamente. No obstante, debe quedar claro que no es en ningún sentido una concepción moralista. Todo lo contrario. Spinoza piensa que el goce y el disfrute de la vida es bueno, siempre y cuando no se haga hasta la saciedad, quizás porque esta conducta es propensa al dolor. Lo mismo que en Epicuro, en Spinoza se da una economía entre el placer y el dolor[36].

Los afectos son acciones, es decir, potencia; pero no obstante, como implican una proyección al exterior, no sólo son determinados por nuestra naturaleza, sino que implican una combinación de la potencia y del objeto

---

34 *Ibíd.*, Proposición XXVII de la Parte cuarta.
35 *Ibíd.*, Demostración de la Proposición XXVIII de la Parte cuarta.
36 *Ibíd.*, Escolio de la Proposición XLV de la Parte cuarta.

exterior que la motiva; por esa razón, concluye Spinoza, cada afecto tiene millones de posibilidades que se cumplen ante cada situación concreta[37].

La conmiseración es inútil, pero es además un instrumento que sirve al poder, por lo cual resulta nociva. Spinoza es muy duro con el arrepentimiento; considera que "el que se arrepiente de lo que ha hecho es dos veces miserable e impotente"[38]. En primer lugar, la seguridad con la cual Spinoza condena el arrepentimiento es un signo inequívoco de racionalismo. Actuar bien, consciente y lúcidamente parece estar al alcance de todos los hombres siempre y cuando actúen racionalmente: supuestamente sería sólo actuar sin prejuicios y guiándose por el entendimiento. La inflexibilidad racional hace que Spinoza piense que quien actúa —o cree actuar— racionalmente no puede equivocarse. Esta proposición, por otra parte, parece ir orientada a criticar la práctica que induce la moral cristiana, según la cual no importa lo que un individuo haga; si se arrepiente posteriormente es perdonado. Este principio es francamente aberrante e inético.

La soberbia y la abyección se oponen ambas a la justa valoración de un hombre: representan, o una desmesurada importancia o una subvaloración extrema, que atentan igualmente contra la objetividad y la dignidad.

Una sola y misma acción puede ser a veces buena y a veces mala. Esto es consecuencia de que el análisis no es objetivo sino que depende de la intención subjetiva que repercute en el acto. Si es un acto producido de conformidad con la razón potencia al individuo y le genera alegría, por lo tanto es bueno; si, por el contrario, es una pasión originada por la imaginación, debilita la proyección del hombre, le ocasiona tristeza y, por lo tanto, es malo.

"El deseo que nace de la razón no puede tener exceso"[39], lo cual significa que los afectos sean aplicados de acuerdo con la razón (*ratio*), es una camisa de fuerza contra la vida pulsional. Spinoza no logra plantear una teoría convincente, pese a todo su esfuerzo gigantesco por desvelar la naturaleza de los afectos. Paradójicamente esto muestra qué tan estrecho es el principio de la razón en la consideración de la afectividad para orientar la vida. Por eso aparece en mi obra la no-razón, la cual puede representar otro polo como contraparte de la razón en la generación y estudio de los afectos.

Así podemos comprender cómo Spinoza interpreta el mundo afectivo como una matemática o una geometría. La razón está asumida como *ratio*, cálculo, "no admite exceso", lo cual significa que su acción puede ser calculada y medida exactamente; entonces se reputa conforme con la naturaleza, lo cual es más que dudoso, porque la naturaleza es tanto pulsional como racional; pero además, considera Spinoza que siendo puramente racional, produciría alegría y placer. No obstante, alegría y placer son más bien logros pulsionales que regulaciones con la coyunda racional.

---

37 *Ibíd.*, Proposiciones XXX, XXXI, XXXII y XXXIII de la Parte cuarta.
38 *Ibíd.*, Proposicion LIV de la Parte cuarta.
39 *Ibíd.*, Proposición LXI de la Parte cuarta.

Para reafirmar la ética como disciplina civil para potenciar al hombre, Spinoza escribe: "Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida"[40].

En la Parte quinta y final de la *Ética*, Spinoza se propone debatir el poder del entendimiento o de la libertad humana, como reza el título. ¿Qué puede la libertad contra los afectos? Acá pueden apreciarse los límites racionalistas de su pensamiento. La razón no se contrapone a los afectos, pero puede desviar el interés hacia otros propósitos o pulsiones. La proposición II de la Parte quinta es del siguiente tenor:

> Si separamos una emoción del ánimo, o sea, un afecto, del pensamiento de una causa exterior, y lo unimos a otros pensamientos, resultan destruidos el amor y el odio hacia la causa exterior, así como las fluctuaciones del ánimo que brotan de esos afectos.

Acá el criterio de Spinoza es puramente racionalista. Esta pretensión considera que si los afectos están cargados con emociones y separamos la emoción del objeto exterior y la unimos con otros pensamientos, el amor y el odio hacia la causa exterior desaparecerían. Este racionalismo mira la afectividad como falta de conocimiento o error que puede corregirse.

La afectividad es una instancia configuradora del hombre, delimitada del pensamiento, el entendimiento y la razón. Pese a la incomprensión moralista, la afectividad no representa sólo un mundo primario, elemental, despreciable, sino que hace parte de lo mejor y de lo peor del hombre. Es la llave pulsional que jalona la personalidad e impulsa al hombre a actuar en uno o en otro sentido. Lo pulsional es lo que nos determina a obrar, a perseguir determinadas metas, a perfilar con el deseo una perspectiva de vida. La afectividad no sólo sirve de causalidad en la producción de actos que tienen un componente sensual, sino de toda la esfera intelectual y creativa. Lo que decide en la propensión a formarse de un pintor, un físico, un navegante o un filósofo es una pulsión, no la razón, cuyo papel es muy importante en todas las actividades humanas: en tanto *ratio*, es un cálculo fundamental para todo quehacer, especialmente para la ciencia y la tecnología; en tanto *logos*, es el discurso que nos permite hacer consciencia del mundo; pero la razón no se entiende con la génesis de los actos humanos sino de las condiciones de viabilidad y eficacia. El deseo nos pone en el camino, la razón controla lo que debemos hacer. Spinoza liga correctamente la razón a la acción; vislumbra que los afectos no son razón, pero no puede aún aquilatar esta esfera para poder justipreciar el papel de la razón y de la no-razón en la conducta humana. La afectividad hace parte del mundo de la no-razón, que no puede destruirse con la razón. Spinoza es unilateralmente racionalista. Pese a los enormes avances que realiza la concepción de la ética en su perspectiva, si impusiéramos una conducta totalmente racional, logra-

---

40 *Ibíd.*, Proposición LXVII de la Parte cuarta.

ríamos un hombre sin savia, apergaminado, como una pieza de museo. La razón unilateral mata la vida.

Sostenía Spinoza: "Un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta"[41]. Un afecto no sometido a la razón es un error. Acá conserva Spinoza una herencia moralista judía o cristiana. Si bien una conducta unilateralmente pulsional entra en contradicción con una vida social civilizada, una conducta dominada unilateralmente por la razón —¿si posible?— conduce a una vida aherrojada por el normativismo y la unidimensionalidad. Una idea clara y distinta es un conocimiento en la perspectiva de Descartes, y el conocimiento tendría la virtualidad de que una conducta realizada sin consciencia se trueque en una acción consciente, que deje de ser pasión y se convierta en afecto.

El corolario de la Proposición XVII de la Parte quinta es revelador de la concepción filosófica de Spinoza. Esta proposición está influida por el filósofo judío medioeval, Maimónides. Dios no ama ni odia a nadie, puesto que es la substancia y, por tanto infinito y eterno. En virtud de tal no puede ligarse a causas contingentes, finitas y temporales como los afectos humanos. Esta premisa le sirve a Spinoza para reafirmar posteriormente que todas las disputas y controversias de los hombres provienen del amor a las cosas, "de las que nadie puede en realidad ser dueño". Ésta es una idea brillante. Tal vez algún día se encuentre una cultura que haga operable sin sectarismos ni violencia la utilización de los bienes en usufructo en determinadas condiciones, porque la propiedad más allá de los bienes de uso personal es absurda y generadora de miseria y violencia.

El alma es tan mortal como el cuerpo, enseñaba Spinoza; sin embargo, pensaba que hay algo que subsiste del alma (el pensamiento objetivado en el mundo); se trata de los testimonios de la cultura (libros, monumentos, obras de arte, etc.) que sobreviven a la muerte de las almas y los cuerpos. Los modos de pensar de los individuos constituyen el intelecto infinito de Dios; es algo representativo del saber universal.

> La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella[42].

La felicidad del espíritu y el placer corporoespiritual se refieren a un placer catastemático y no a un placer cinético. Spinoza, lo mismo que Epicuro, piensa que la ética consiste en el goce sosegado y lúcido de una vida creativa o productiva.

A diferencia de la ética de la responsabilidad de Max Weber, que se preocupa por los efectos que se esperan de una decisión, la ética de Kant es subjetiva, sólo se interesa por la perfección de la decisión misma, la cual debe estar de acuerdo con un mandato universal de carácter racional. Lo

---

41 *Ibíd.*, Proposición III de la Parte quinta.

42 *Ibíd.*, Proposición XLII de la Parte quinta.

que hace Kant en la ética es unir la subjetividad con el orden universal de la divinidad.

Kant se interesa por delimitar la bondad de la felicidad. A diferencia de Aristóteles, Epicuro y Spinoza, quienes buscaban como fin de la ética la felicidad, Kant se preocupa por el hombre bueno y desprecia la felicidad. Estos dos enfoques parten de dos concepciones radicalmente diferentes del hombre: la de Kant concibe al hombre como una criatura de Dios. No obstante, él se preocupa por sustentar la autonomía del individuo, aunque éste sólo logra la autonomía apropiándose a través de la noción de "deber" de la inmanencia de un orden universal. Probablemente Kant como filósofo protestante, que sigue a Lutero, no concibe a Dios en un orden externo sino situado en el *cogito*, en la mente, en la interioridad.

Aristóteles, Epicuro y Spinoza tienen una concepción del hombre como animal finito, natural, cultural, social; así la ética resulta una forma de la socialidad (Aristóteles, Epicuro) o una estrategia filosófica para orientar la *praxis* cultural (Spinoza). Para estos pensadores consecuencialmente el fin de la vida es profano, histórico, cultural. La felicidad es entonces fundamental; el hombre debe realizar su potencia para vivir más intensamente. La ética es la potenciación de la vida. La felicidad comporta la bondad: el que tiene una profesión u oficio piensa, crea, tiene la satisfacción de realizar una labor productiva o creativa, experimenta el goce de realizar su humanidad; es feliz y es bueno. La mediocridad, la incapacidad, la frustración configuran la envidia, el deseo de hacer daño, la perversidad. Es una ética a la medida del hombre. La ética-moral de Kant es una ética cristiana que piensa que el hombre siempre está acosado por el mal. La única manera de superar el mal es acogiéndose al orden rígido y lacerante de la divinidad, que es contradictorio con la búsqueda de la felicidad. Así se expresa Kant:

> Sin embargo, el principio de la propia felicidad es el más rechazable, no sólo porque es falso y porque la experiencia contradice el supuesto de que el bienestar se rige siempre por el bien obrar; no sólo tampoco porque en nada contribuye a fundamentar la moralidad, ya que es muy distinto hacer un hombre feliz que un hombre bueno, y uno entregado prudentemente a la busca de su provecho que uno dedicado a la práctica de la virtud [...][43].

Kant afirma que el principio de la felicidad es falso y se apoya para hacer esta afirmación en que no es posible determinarlo por vía general. No hay nada que convenga a todos los hombres; cada individuo tiene un talento, una aptitud y unas condiciones específicas: entonces sí puede aplicarse a todos, si bien cada individuo debe determinar lo que le conviene para poder realizarse. Ahora, respecto a que el bienestar no se rige siempre por el bien obrar, es cierto, pero en cuestiones de ética como bien lo sabía el

---

43 Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Editorial Porrúa, 1977, p. 53.

propio Kant, la comprobación de que el principio ético sea violado en muchas oportunidades no invalida el principio, la ética se refiere siempre al deber ser y no al ser. El hombre realizado tiene más razones para ser ético que el hombre frustrado; claro que no siempre es así, pero subestimar la propensión a obrar bien del hombre feliz es dejar de lado una de las más poderosas fuerzas tendenciales para el obrar ético. La separación tajante entre feliz y bueno parte de la trascendencia; bueno es el que sigue los cauces de la divinidad como los interpreta la respectiva iglesia o secta; en cambio la unidad feliz-(bueno) corresponde a una observación antropológica y psicológica, que puede fallar, pero que representa una tendencia general.

Sostiene Kant:

> [...] aunque el ser racional no puede contar con que el reino de la naturaleza y la ordenación finalista del mismo con respecto a él, como miembro apto, habrá de coincidir con un posible reino de los fines, realizado por él, esto es, habrá de colmar su esperanza de felicidad[44].

Kant se hace eco de la mala teleología, suponiendo que la naturaleza tiene fines. Este pensamiento es premoderno, en el sentido de que no ha comprendido aún el aporte de Descartes al pensamiento moderno, la superación de la mala teleología a través del mecanicismo.

Kant construye la autonomía del individuo sólo a partir de considerar que cada individuo tiene una razón, la cual conecta con la razón de la divinidad. Así, él puede sostener con toda radicalidad que cada voluntad es legisladora suprema, pero sólo lo es en cuanto actúa por "deber", es decir, sólo puede hacer aquello que haría si fuese legislador del universo. El individuo es racional, éticamente un prototipo universal. Kant no reconoce la singularidad inconmutable del individuo, sólo lo ve como una pieza de relojería que se articula perfectamente con el motor central.

Sostiene Kant: "yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal"[45]. El imperativo categórico es precisamente el lazo que une al individuo con la "razón universal"; no hace relación con propósito alguno; es un mandato inmanente al individuo en cuanto posee una razón, la cual se supone refleja la que ha sido construida filosóficamente por los moralistas, que no acepta la no-razón: la falibilidad humana, el *eros*, el goce, la realización humana, la felicidad, sino que la conducta obedece sólo al "deber". Es una ética-moral metahumana, teológica, que no obstante tiene desarrollos muy importantes en tanto humanismo cristiano.

"El hombre no tiene precio sino dignidad", es la formulación del humanismo cristiano de Kant:

> Mas el hombre no es una cosa; no es, pues, algo que pueda usarse como simple medio; debe ser considerado, en todas las acciones, como fin en

---

44 *Ibíd.*, p. 51.

45 *Ibíd.*, pp. 26 y 27.

sí. No puedo, pues, disponer del hombre, en mi persona, para mutilarle, estropearle, matarle[46].

La definición del hombre como fin en sí significa que en el orden de la naturaleza el hombre por serlo es el ente superior; todo lo demás, animales y cosas pueden ser medios para cumplir fines; el hombre no puede ser medio, no hay nada superior a él en la naturaleza. Esa excelencia del hombre se predica frente a todo lo demás, como un derecho del hombre para usarlo en su provecho, pero también frente a otros hombres opera como un límite: el hombre no tiene precio sino dignidad. No se puede esclavizar al hombre, ni sojuzgarlo, ni usarlo para conseguir fines cualesquiera distintos al reconocimiento de su propia dignidad.

Kant en tanto cristiano hace una síntesis entre moral y ética. En tanto para Spinoza, la felicidad es virtud y realización humana; Kant separa las dos; una cosa es ser feliz y otra es ser bueno. ¿Por qué estima Kant que el principio de felicidad es falso? Su ética-(moral) es muy rígida. La noción de deber sobre la cual gira la ética-(moral) es tan totalizante, que Kant no piensa en la posibilidad de realización humana. Para Aristóteles, Epicuro y Spinoza los representantes de la ética por antonomasia, una vida feliz, realizada, plena es una vida ética. Con diferencias entre ellos, por supuesto, se parte de la ética para caracterizar una vida normal, siempre y cuando se goce de las pequeñas cosas. La realización de una vida plena es el respeto de la naturaleza en su proyección multidimensional. Un compromiso con la vida, realizador, creador o productor es un compromiso ético; si se vive a plenitud, sin dañar la vida, sin interrumpir la vida, se vive éticamente; si se separa radicalmente la felicidad de la bondad, se refuerza la bondad con una carga semántica moralista. La felicidad y la bondad en tanto valores son correlativas. La aplicación implica desde luego desarrollos específicos, pero en una concepción ética profana ligada plenamente a la vida, no se puede oponer tajantemente la felicidad (llamémosla realización de las posibilidades humanas) de la bondad (una actitud respetuosa, solidaria con el otro, es decir, con la vida). Si presuponemos una teleología cósmica, entonces significa que sacamos la ética de la escala humana, es decir, la convertimos en moral. Sostiene Kant:

> Voluntad es una especie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son racionales, y libertad sería la propiedad de esta causalidad, por la cual puede ser eficiente, independientemente de extrañas causas que la determinen [...][47].

Para Spinoza la voluntad no es causa, porque Spinoza no sólo rechaza la teleología mala (la cósmica) sino también la teleología buena (la de la actividad humana). Kant restablece la teleología buena, la cual pasa a ser una causalidad de los actos humanos, aquellos que dependen de una decisión humana y a los cuales se aplica la libertad. Piensa Kant, con toda razón,

---

46 *Ibíd.*, p. 45.
47 *Ibíd.*, p. 55.

que la libertad no se apoya en leyes naturales sino en una legislación distinta, una legislación propia, autónoma del individuo; esas leyes son racionales, universales; el apego a ellas hace que la libertad no sea caprichosa, contingente, ni voluntarista. El mayor aporte de Kant a la ética está en este punto. El concebir una voluntad que decide ante sí una conducta, que al generarse fácticamente inicia una nueva causalidad, es lo que Kant denomina la causalidad por libertad. Esa autonomía insobornable del individuo, esa capacidad de autolegislación, no importa que tenga causas sociales, que no pueda ser caprichosa ni individualista, representa la vigorización fundamental del individuo. La razón teórica consiste en percibir la naturaleza exterior; la razón práctica en proyectar la legalidad de la libertad al exterior. Esto es así, por lo menos en el primer Kant; en el último Kant, la razón es la razón práctica.

Kant distingue entre mundo sensible y mundo inteligible. Más de 2.000 años bajo el imperio de Platón. Aristóteles, el discípulo de Platón, pese a toda la veneración por su maestro, detuvo la fuga de las ideas al trasmundo e instaló la vida en la observación y reflexión sobre el mundo objetivo, pero el moralista Kant —como otros antes y después de él— restableció el dualismo parmenideo-platónico: mundo sensible, mundo inteligible. Para Kant pertenecemos a dos mundos separados, el mundo inteligible, como su nombre lo indica el mundo comprensible, de la razón, perfectamente transparente y luminoso, el mundo de la ética-moral, de la autonomía de la voluntad y el mundo pulsional, heterónomo, al cual Kant reputaría irracional. A mí me parece importante el aporte de Kant de la autonomía de la voluntad, la capacidad de autolegislación, pero yo la fundamento en mi concepción, según la cual el hombre es individuo (no-razón) y hombre (razón), como explico a continuación. El individuo es el sujeto del psicoanálisis, es un ente único e irrepetible, que procesa los contenidos sociales de la comunicación realizando una síntesis única; la autonomía es la expresión de ese sujeto singular que necesita éticamente delimitar su campo de acción para poder ejercer la autorresponsabilidad y para poder aplicar la teleología personal.

"[...] la libertad es sólo una idea de la razón, cuya realidad objetiva es en sí misma dudosa"[48]. En la tercera antinomia de la razón pura, ha mostrado las posibilidades contradictorias de la razón pura, sin decidirse por ninguna. Según la tesis, al lado de la causalidad natural existe una causalidad por libertad. De conformidad con la antítesis, no existe libertad, todo lo que sucede en el mundo se explica según leyes de la naturaleza[49]. Sin embargo, cuando salimos de la *Crítica de la razón pura* y entramos en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*, Kant defiende la tesis sin vacilaciones. Ocurre que para la razón práctica es indudable la pertinencia de la libertad. Si no existe libertad, la razón práctica se hunde.

---

48 *Ibíd.*, p. 61.

49 *Consúltese* Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Ediciones Alfaguara, 1978, pp. 407 y ss.

Kant fue un pensador determinista. Para él todo lo que sucede en la naturaleza, incluidos los actos humanos está determinado causalmente; luego Kant se ve obligado a buscar un resquicio para plantear la libertad: la libertad estaría en la decisión subjetiva, jamás en el acto; la decisión proveniente de la razón práctica, del imperativo categórico, éticamente inspirada es incausada y originaría al aplicarse una nueva causalidad. La libertad para Kant no sale de la subjetividad. Suficiente para una ética subjetiva, que más que preocuparse por la conducta efectiva, se ocupa de la autonomía, la racionalidad y la coherencia interna de las decisiones. La conducta práctica para Kant es siempre necesaria. La libertad no rige en la naturaleza sino en el mundo ético; lo terrible está en pensar que la felicidad se opone a la eticidad. Esto muestra el verdadero carácter de la ética-moral kantiana. Las leyes prácticas constituyen una actitud heroica, que no reconoce debidamente la naturaleza humana; la felicidad —Nietzsche hablará preferiblemente de voluntad de poder— es una realización humana que predispone el ánimo a obrar bien. La felicidad hace hombres buenos en su profesión, oficio, proyecto de vida o forma individual, y no aparece con el nacimiento ni desaparece con la "muerte", sino que simplemente se manifiesta en el proceso en el cual la animación posibilita una forma que pugna por subsistir en cuanto tal. Lo que aterra no es la muerte, sino la pérdida de la forma, la informalidad, el hundirse en la materia innominada a disposición de la vida.

Leyes prácticas universales serían leyes que valen para todo el mundo en todas las circunstancias. Kant sólo alcanza la universalidad como un ideal; en tanto que Spinoza señala que cualquier acto puede ser bueno o malo según las circunstancias. Plantea Kant la independencia total de la razón y de la ley práctica respecto del deseo, las inclinaciones y el placer. La ética de Kant da la espalda al placer, pone al hombre sólo a actuar racionalmente, lo cual contraviene la naturaleza humana. Únicamente a partir de la no-razón en equilibrio con la razón puede legislarse sobre la conducta humana.

En la *Crítica de la razón práctica,* presupone Kant una división entre voluntad pura, racional, susceptible del imperativo y una voluntad objetiva que presenta una causalidad del mundo real[50]. La abstracción entre razón y mundo plantea muchas dificultades: es completamente idealista suponer que el hombre podría optar entre una razón abstracta fuera del mundo y una causalidad concreta del mundo; sólo vivimos en un mundo y la teoría tiene que esforzarse por ofrecer alternativas reales a la conducta efectiva de los individuos en situaciones concretas. La razón práctica pertenece a los ideales del hombre, a una metafísica pura que no alcanza nunca un mundo concreto.

Kant plantea la contradicción entre el amor egoísta y el amor a los demás; el uno implicaría en su crítica la renuncia del otro, pero esto no es así. El amor a los otros, por lo menos en una dimensión, es una

50 Immanuel Kant, "Crítica de la razón práctica", en *Obras*, México, Editorial Porrúa, 1977, p. 113.

extensión del amor propio. La exigencia de romper con el amor propio para acceder al amor universal es la máxima contradicción del cristianismo y de Kant. El egoísmo creador le permite al individuo ascender fácilmente a lo universal; el egoísmo mezquino se hunde en la miopía sobre el mundo.

Kant estaba muy influido por Newton, por la caracterización de las leyes naturales. Kant pretende a través de la razón práctica parangonar esas leyes naturales: el artificio será entonces la razón pura práctica y su capacidad legisladora, la cual se impondría (o se ofrecería) a todos los individuos. La de Kant es una ética que presupone la existencia de leyes éticas universales de naturaleza racional, con lo cual se hace eco de un idealismo incapaz de comprender el mundo.

Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas construyen la ética discursiva con base en los grandes desarrollos de la filosofía del lenguaje en el siglo XX, a partir de Charles Peirce. El punto de partida es el hombre hablante, pero no en cuanto individuo sino en tanto comunidad de comunicación.

La ética discursiva o dialógica se crea a partir de un *a priori* del discurso. Quien argumenta presupone la referencialidad sobre el mundo, la inteligibilidad de la comunicación sobre los objetos de que se ocupan quienes dialogan; la racionalidad del lenguaje; la representación de los signos con respecto a los objetos designados. El lenguaje al ser un conjunto de signos que denotan el mundo permite un conocimiento y una posibilidad argumentativa sobre las necesidades, sobre las carencias, sobre las responsabilidades sociales. Apel supone que ese presupuesto argumentativo, al permitirnos razonar sobre las necesidades, nos perfila como entes éticos. Podemos aceptar que en cuanto razonamos somos entes éticos, estamos abocados a la eticidad. Lo que falta a Apel y Habermas es el paso desde la posibilidad e incluso la necesidad de ser éticos a la asunción de una ética concreta por el individuo o el grupo. Al hacer tanto énfasis en la intersubjetividad, la ética pasa a ser un fenómeno comunicativo, un problema de lenguaje, argumentativo y no una consciencia concreta del individuo. La asunción radical de la intersubjetividad por Apel y Habermas destruyó la consciencia, luego no quedaba más asidero para la ética que el discurso; la ética pasó a ser una forma de argumentar y dejó de ser una forma de vida; dejó de ser razón, no-razón y adquirió el carácter exclusivo de racionalidad; huyó del mundo y se instauró en el idealismo.

La ética discursiva tiene como característica la consensualidad; vive hambrienta de aceptación y aspira a un consenso; la ética deja de ser en Habermas un problema filosófico y se convierte en un problema de opinión, es decir, en un problema político.

Al parecer Apel y Habermas toman el conocimiento de las necesidades humanas que se percibe a través de la comunicación, como la ética, pero esto es apenas un dato, la disposición ética puede nacer o no nacer a partir del conocimiento. Las normas tampoco están subordinadas para su validez a la aprobación de todos los posibles destinatarios. Los principios éticos dependen de unas condiciones objetivas históricas que reconocen una forma de operar con los bienes, una forma de organizar las relaciones interpersonales y de un comportamiento exigido por la cultura prevaleciente en la vida social; de ninguna manera de un hipotético

consenso, no sólo irrealizable sino completamente ideal. Es el espíritu de la civilización captado y elaborado por la filosofía y practicado por la comunidad, lo que decide el tipo de ética que rige el comportamiento social en cada época.

Dice Habermas: "Pero únicamente cuando la decisión se deriva de la argumentación, que se produce según las reglas pragmáticas de un discurso, puede darse por justificada"[51]. El racionalismo de Habermas puede captarse en toda su dimensión. Traslada del discurso a la vida la fuerza ética. El conocimiento y la eticidad misma pasan a ser un resultado del discurso. Se da una inversión idealista del mundo real; se navega en el discurso y la vida se supone que vive allí en algún resquicio del habla. No obstante, no es el discurso sino la disposición ética, la autorresponsabilidad la configuradora de la eticidad. La ética es en primer lugar una consciencia del individuo o del grupo moldeada en la vida social —lo que Apel y Habermas que han derretido al individuo en las redes de la comunicación, no quieren aceptar—; en segundo lugar, se traduce en una autorresponsabilidad o conducta responsable ante los otros; en tercer lugar, es un discurso, que por más autónomo que sea, jamás puede olvidar la vida social que lo sustenta. Este discurso no es meramente sociológico, no se agota en el conocimiento de los elementos que pueden destacarse en una conducta práctica; para ser filosófico, es decir, verdaderamente ético, debe ofrecer a la consciencia de los individuos elementos críticos y posibilidades de una conducta más lúcida y coherente con una vida social pacífica y gratificante.

Apel se refiere a que los juegos lingüísticos (en el sentido de Wittgenstein) fácticamente existentes, contienen implícitamente el uso de los signos, la *praxis* del comportamiento y la comprensión del mundo. En cuanto al uso de los signos se da explícitamente. Ahora bien, desde el paralelismo cuerpo (extensión)-mente (pensamiento) de Descartes, sabemos que el lenguaje remite al mundo y éste al lenguaje. Hay un correlato ineludible entre mundo y lenguaje. La ética discursiva, al sostener que en el discurso está presupuesto el comportamiento, toma el lenguaje en tanto forma de representación y conocimiento del mundo para justificar una forma reguladora (supuestamente implícita) del comportamiento cual es la ética; entonces el lenguaje transporta el conocimiento y el conocimiento ya contendría la ética; es pues, un planteamiento intelectualista y asaz racionalista. El discurso y el conocimiento sí tienen que ver con la ética, pero no son la ética; la ética es el comportamiento práctico estimado "correcto".

> [...] pero sólo la superación de todos los límites concretos del juego lingüístico en una comunidad ilimitada de comunicación crearía las relaciones sociales que posibilitan en concreto el acuerdo intersubjetivo universal[52].

---

51 Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Ediciones Península, 1985, p. 92.

52 Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, t. II, Madrid, Taurus, 1985, pp. 154 y 155.

Acá Apel rompe los límites y se coloca en el idealismo absoluto. Confunde el discurso ideal con las relaciones sociales objetivas y la eticidad concreta. Sostiene Apel:

> El *a priori* de la argumentación contiene la exigencia de justificar, no sólo todas las "afirmaciones" científicas, sino también todas las exigencias humanas (también las exigencias implícitas de unos hombres a otros contenidas en acciones e instituciones). Quien argumenta reconoce implícitamente todas las posibles exigencias provenientes de todos los miembros de la comunidad de comunicación, justificables mediante argumentos racionales (en caso contrario, la exigencia de argumentación se autolimitaría temáticamente) y, a la vez, se compromete a justificar argumentativamente las exigencias que él mismo presenta a otros hombres[53].

Apel se propone fundamentar la ética en el *a priori* de la argumentación. Quienes dialogan implícitamente aceptarían todas las exigencias humanas. Apel da un salto demasiado grande sobre las exigencias y condiciones reales. Una cosa es que el desarrollo del discurso o del diálogo conduzca o pueda conducir en abstracto a los contertulios a debatir aspectos sociales de todo orden y otra cosa bien distinta es precisamente que este presunto debate implique ya la asunción de una posición ética. Incluso los pensadores responden a estas preocupaciones con argumentos teóricos que no siempre comprometen a los contertulios a expresar y menos a practicar una conducta ética determinada. Al disolver al individuo en la comunicación por una posición intersubjetiva, no les quedó, a Apel y Habermas, el anclaje de la consciencia para que sirviera de cimiento a una posición ética, sino que la disolvieron en conocimiento. Discutir y argumentar en un determinado sentido, tomado ese ejercicio como un acto ético, elimina la diferencia entre razón teórica y razón práctica y convierte la ética en una forma del discurso, dejando de lado la *praxis*. Más adelante aduce Habermas que todos los hombres pensantes están obligados a tener en cuenta todas las necesidades humanas; es como decir que todos los hombres están obligados a ser buenos. "Las 'necesidades' humanas en tanto que 'exigencias' comunicables interpersonalmente, son éticamente relevantes"[54]. Para Apel si son comunicables son susceptibles de argumentación y en este caso son éticas. La mayor parte de los políticos hoy argumentan bien, pero en la práctica son corruptos, es decir, son no éticos. La identidad discurso-ética es idealista y falsa; desde luego la ética tiene un discurso de razón, no-razón y no simplemente un discurso racional, es decir, un discurso que implique una autorresponsabilidad, que comporte teoría y *praxis*; pensamiento y acción; un discurso que revele un compromiso, no un discurso meramente argumentativo.

---

53 *Ibíd.*
54 *Ibíd.*, p. 403.

LA CONSTRUCCIÓN DE UNA ÉTICA VITALISTA

En la medida en que el homínido comienza a construir su humanidad, en que las nuevas condiciones biológicas posibilitadas por la evolución le permiten emprender un proyecto propio, la transnaturaleza, el hombre devenido en este proceso es un ser de lenguaje. El animal está sumido en la particularidad, en la búsqueda del alimento, en la defensa, en la delimitación del territorio, en el apareamiento, en todo lo concerniente a la producción y reproducción de la vida, la propia, la de su grupo familiar y la de la manada. Con el lenguaje —habla y posteriormente escritura— el hombre adquiere la universalidad. No ha dejado de preocuparse por la vida y su entorno, pero la universalidad lo ha lanzado a los confines del universo (simbólica y potencialmente), al mundo de los otros, a la empatía, a la convivencia, al pensamiento, a la eticidad. Este periplo del animal al hombre puede medirse por la distancia que existe entre el instinto de supervivencia y el pensamiento; de un haz limitado de recursos cuyo único fin es la supervivencia, se ha pasado a la estrategia indeterminada e indeterminable, que contiene los momentos de la individualidad, la particularidad y la universalidad, susceptible de ampliarse y enriquecerse: el pensamiento, un sistema activo de la mente que procesa conocimientos, experiencias, percepciones, recuerdos, perspectivas, intenciones... con los cuales media la relación del hombre con el mundo. Es un sistema simbólico que utiliza el lenguaje como código para su expresión. Tiene una relación cercana con el conocimiento, pero mientras éste es puntual, el pensamiento es procesual. El pensamiento es un acopio de conocimiento y capacidad praxiológica, que va enriqueciéndose con la experiencia y la reflexión. La reflexión es la función filosófica del pensamiento, es el ejercicio crítico de la operación de la mente que procesa informaciones, teorías, posibilidades... para responder una pregunta, plantear un problema. El pensamiento es ético en el sentido de que al rebasar la particularidad en la cual está sumido el animal, se ve abocado al mundo de todos y de todo. La ética es, pues, la consecuencia de ese poder desmesurado que ha edificado el hombre con el lenguaje, la universalidad y el pensamiento. Es la carta de navegación de ese mundo ampliado, es la consecuencia de esa potencia desmedida que le ha caído en las manos con ese proyecto transnatural.

El hombre, en la perspectiva del vitalismo cósmico al constituir su humanidad aparece ubicado de una vez por todas como un ente pluridimensional: individual-universal; egoista-social; biológico-transnatural; racional, no-racional; corporoespiritual; es propio del hombre no estar situado en un polo determinado sino oscilar en esas polaridades que signan su existencia. Este destino contradictorio es herencia del largo camino de transición desde el primate hasta el hombre.

La universalidad del hombre funda la eticidad. El animal es anético. Sumido en su particularidad, mata para comer, porque es ley de la naturaleza; defiende su territorio; lucha por la supervivencia. Su "conducta" es biológica, fisiológica, etológica. El hombre es ético. No lo conceptúo como una posibilidad sino como una forma de existencia. La conducta

del hombre está signada inevitablemente por la eticidad. Los actos humanos son éticos o inéticos. Con la universalidad, el hombre fue revestido del máximo poder, podía ahora en tanto humano hacer conexiones inconcebibles para el animal: hacer deducciones, previsiones, combinaciones, reflexiones... La humanidad del hombre rebasó la escala zoológica en tanto capacidad de pensamiento, de acción, en tanto poder. La ética es el autocontrol del poder.

¿Cuál ética? Un hombre puede ignorar los discursos prácticos, desconocer o subvalorar las concepciones éticas, actuar inéticamente, pero con eso no hace más que reafirmar que el ámbito de la eticidad está en la consciencia del individuo y en el quehacer del grupo. El poder del hombre es desmesurado en el contexto de la naturaleza y de la sociedad. El hombre puede causar daño sin que su acción tenga relación con su supervivencia; pero también es capaz de crear o construir para los otros. La ética brota todos los días en la interacción e intercomunicación sociales. Los discursos éticos no hacen más que tematizar esos hallazgos o las necesidades de previsión o autorregulación del comportamiento en situaciones límite. Todo individuo adulto en la vida cotidiana se ve obligado a optar, con mayor o menor justificación, entre lo que juzga bueno y lo que juzga malo.

El lenguaje trae aparejada la eticidad. La relación entre lenguaje y ética es profunda. El lenguaje es de lo universal, con el lenguaje remonta el hombre su condición mezquina y se eleva a lo universal. El lenguaje permite el tránsito del individuo al hombre sin salir del individuo. La ética en el vitalismo cósmico es la creación de individuos. Un individuo es un ente humano, autoconsciente, autorresponsable y libre. Resulta paradójico, pero sólo el individuo es capaz de plantearse lo universal como posibilidad de acción, como consciencia crítica, como enjuiciamiento teórico. El átomo gregario funciona como una consciencia estática, congelada, la cual es movida desde fuera por ideologías religiosas o políticas. El átomo gregario es no-libre, depende de un orden de la necesidad impuesto culturalmente; es teledirigido y su conducta no puede alcanzar la autorresponsabilidad. Sólo el individuo puede ser libre en la medida en que accede a la libertad. El individuo no es lo opuesto a lo social; el individuo ya es social; lo social no es un orden externo, no es un cuanto; no es el grupo; el individuo en cuanto lenguaje y cultura es social en forma inmanente; el grupo es social en la medida en que está formado por individuos sociales. La cohesión social y la solidaridad las establecen los individuos. En el seno de los totalitarismos del siglo XX, pudimos ver que la denuncia y la persecución al "individualismo" era la lucha contra la libertad de pensamiento y opinión y la oposición no tolerada. El individualismo propiamente dicho, no se basa en el individuo sino en la atomización social, fenómenos que se confunden con mucha frecuencia, sobre todo por las concepciones que oponen el individuo a lo social. El pueblo es abstracto e inasible, si bien tiene un sentido valioso históricamente en la lucha por la democracia. La profundización de la democracia en nuestro tiempo implica una recurrencia al individuo social, ético y solidario.

La ética y el derecho, como he sostenido en *La teoría social del derecho* aparecen en el proceso de la vida social antes de convertirse en teorías fruto de la reflexión de filósofos o científicos sociales. En la interacción e intercomunicación los grupos delimitan lo que es lícito o admisible y lo que es ilícito o inadmisible. Los grupos ejercen una coerción sobre los individuos para que adopten usos o costumbres determinados. Esa moralidad sociológica informa tanto una base del derecho como un horizonte de la ética y de la moral. El derecho dicta sus preceptos positivos y elabora un régimen consuetudinario para interpretar o suplir la ausencia de normas positivas; pero la normatividad jurídica misma consulta el ambiente axiológico en el cual van a ser aplicadas las normas. La moral toma esos asomos populares de autocontrol social para elaborar ideologías autoritarias con carácter religioso o político, las cuales establecen regímenes preceptivos que pretenden obligatoriedad en el ámbito ideológico. La ética también es influida por esa moralidad popular en cuanto expresión de una cultura dominante. Ayuda a configurar la no-razón que equilibra la razón en la determinación de un régimen ético aplicable. Una filosofía como la de Kant que construye la ética unilateralmente a partir de la razón, no alcanza al hombre concreto, sólo es capaz de dictar una legislación rígida y unidimensional.

El principio subjetivo en el cual se solaza procede con la razón que lo convierte en un orden supraindividual. La autolegislación de Kant que le ha dado a este pensador tanto prestigio, una aureola de creador de una ética emancipatoria, queda convertido en un instrumento nugatorio, por cuanto nadie puede autolegislar sino lo que tiene que legislar. Kant se mueve siempre entre ética y moral, entre autonomía posible y heteronomía real. Antes incluso del "deber", que ya impone cualquier contenido, la perspectiva racional es entonces un instrumento taumatúrgico, cada cual legisla, pero sólo puede autolegislar lo que todos deben autolegislar. La única autonomía concebible en Kant es la razón, que ha devenido una razón totalitaria, se ha convertido en naturaleza e historia y complace a los viejos moralistas que se atienen desde Parménides y Platón a un orden inteligible que traiciona la vida, tal como la vivimos, la gozamos y la padecemos.

¿Por qué la ética debe basarse en la razón y en la no-razón simultánea y articuladamente? El vitalismo cósmico reclama los derechos de la vida. La razón está construida con miras a la acción con arreglo a fines. La razón (*ratio*) es cálculo, previsión, autocontrol y eficacia; es un instrumento ineludible de la acción humana, pero la razón mira al resultado; en cambio la pasión, la actividad erótico-afectiva se detiene en el proceso mismo, no busca resultados sino satisfacciones. En realidad, los moralistas al someter la afectividad a la razón sólo buscan dominarla, humillarla, en el entendimiento de que la naturaleza ha cargado al hombre de un fardo muy pesado, con el cual debe luchar siempre, lo pulsional. Esta concepción practica un corte profundo entre la actividad intelectual, el trabajo, la productividad, la creatividad, por una parte y, por la otra, sensualidad, placer, actividad lúdica y pasional. La primera constituiría la actividad típica del hombre, engrandecedora y ennoblecedora; la segunda, un regreso a la animalidad. Esta concepción idealista, proclive a la trascendencia, desconoce lo que se desprende de las

investigaciones de Nietzsche y Freud en la consideración de la libido y la voluntad de poder. El arte y en general la creatividad es pulsional en su origen, si bien en la composición de formas se articulan la sensibilidad y el entendimiento. La misma actividad intelectual, pese al mayor peso que tiene en ella el entendimiento, por lo menos en el compromiso con una determinada actividad intelectual juega un papel lo pulsional. El intelecto puro es una ensoñación de los moralistas; el intelecto siempre aparece articulado con el *eros* y el *ethos* en toda forma de creación. Así se concluye en la unidad ontológica del hombre: los dos principios, mente y cuerpo, son dos dimensiones de una unidad avenida y pluridimensional.

Por esto, la razón no hace justicia, considerada unilateralmente en la explicación del hombre. La no-razón como representante de lo otro de la razón, considera lo atinente al hombre que no está comprendido por la razón sin ser irracional: así se incluye lo inconsciente, lo lúdico, lo pulsional, lo individual, lo erótico, lo poético, la sensibilidad, la sensualidad, la imaginación... Articular la razón con la no-razón para la interpretación de la ética significa atender la pluridimensionalidad del hombre: individual-universal; mezquino-grande; egoista-social; individuo-hombre; racional-pulsional; corporal-espiritual...

Jürgen Habermas, basado en Mead, en la psicología social y en la teoría de la comunicación, busca un anclaje ético más allá de la consciencia social del individuo. Para Habermas el principio intersubjetivo ha reemplazado el viejo principio de la consciencia individual en la teoría del conocimiento de Kant. Ahora el individuo sería concebido como una mera estación receptora y retransmisora de contenidos sociales. El individuo, pues, se limitaría a recibir y a reenviar, no efectuaría una síntesis personal. La de Habermas es una concepción puramente racionalista porque considera la apropiación del conocimiento un acto puramente comunicativo por el interés funcional de aprender. Definitivamente no, la apropiación del conocimiento que efectúa cada individuo tiene una carga afectiva que jerarquiza el conocimiento, lo ubica y le da una connotación propia. No es una máquina la que conoce, sino un individuo con una personalidad propia, el cual organiza el conocimiento, teniendo en cuenta sus ambiciones, sus necesidades, sus proyectos y su talento; le pone una impronta de acuerdo con la no-razón. La superación de la consciencia que efectúa Habermas, supone que existe una metaconsciencia. Esa metaconsciencia no aparece por parte alguna, sólo contamos con la consciencia del individuo, que es una síntesis de razón y no-razón. Por supuesto que la ciencia, la filosofía, e incluso el arte constituyen una consciencia intersubjetiva, porque aun cuando los libros tengan autores, se trata de un conocimiento social que además ha ido perfilándose en un proceso complejo de discusión y aportes de distintos miembros de la comunidad científica, filosófica o creativo-estética. Una sola consciencia aislada ante el mundo no conoce, pero ciertamente con aportes intersubjetivos en la intercomunicación de las consciencias, cada consciencia aun en el comercio comunicativo más intenso se retrae a la interioridad y desde allí pone su impronta al conocimiento dentro de una estrategia individual y social. La creencia en que el conocimiento pertenece a un campo

absolutamente puro, que no se contamina con la afectividad, es una ilusión positivista.

El conocimiento como todas las manifestaciones del hombre tiene que ver con su estructura pluridimensional, la cual se encuadra en la razón, la no-razón e incluso la irracionalidad, como un comportamiento que niega puntualmente la razón.

La sociedad es primordialmente una articulación de individuos sociales. Los individuos participan de ideas, de concepciones, de creencias... colectivas, pero no por eso pierden su capacidad de autoanálisis, su juicio crítico, su impronta personal. Desde luego que existen las pluralidades: clases, partidos, nación, iglesias y grupos diversos, los cuales tienen la virtualidad de cohesionar los átomos sociales —que no individuos— participantes con una consciencia colectiva que uniforma al conglomerado, que hace participantes a los átomos gregarios, que los integra en ideas, creencias, fobias, actitudes. Este proceso es una negación de los individuos convertidos en masa de creyentes o de militantes. Pese a todo, este proceso no anula totalmente la individualidad, la cual en un momento crítico, por profunda que sea la alienación, recupera el sentido de la propia existencia, primer paso en la construcción del individuo.

El sentido común cree que lo social es el grupo, lo plural, lo numérico, pero el individuo ya es social. El esfuerzo de la pedagogía ética debe ser afianzar el punto de vista de lo universal en cada individuo. En Colombia necesitamos una especie de pacto social para que termine la violencia y fundar sobre ese pacto un acuerdo ético-político para que funcione la democracia. La democracia tiene que construir una sociedad que ofrezca posibilidades a todos. A partir de ese mínimo de beneficios sociales para todos, puede ponerse a funcionar la ética como una condición de la convivencia que substituya la violencia. La ética no puede ser un disfraz de la opresión; la ética y el derecho son la regla de oro de la interacción; es también como toda pedagogía democrática un reconocimiento del otro, del distinto, pero la ética supone la libertad, no puede ser una forma opresiva de pacificar al miserable, al pobre, al subversivo. La paz se construye con un mínimo de bienestar y de educación para todos y a partir de allí se puede poner a funcionar la ética como la forma preferente de interrelacionarnos para la convivencia y la búsqueda de una vida gratificante.

La eticidad como forma de interacción social ha sido rota por la violencia y la injusticia. La eticidad no puede en estas condiciones reconstruir el tejido social; se precisa entonces de reformas sociales, económicas y políticas; pero cuando se logre reconstruir una relación social fluida, la eticidad es insuperable. Sin ética siempre hay violencia. El problema entre nosotros es más hondo que un problema de clase, es un problema de corte vertical entre dos segmentos de población que nunca pertenecieron a una misma nación: son dos sociedades superpuestas: una, con los derechos, el poder y la riqueza; otra negada en su humanidad. Somos una sociedad colonial y neocolonial que nunca normalizó la comunicación entre ambas sociedades. Es imperativo crear unos valores, buscar una independencia cultural y por supuesto, terminar con la discriminación.

La socialidad existe y puede documentarse en la inmanencia de la cultura y del lenguaje en el individuo. El individuo es acuñado, perfilado socialmente; busco hacer comprender que el individuo es una instancia de la socialidad. Habermas piensa que el individuo simplemente recibe y retransmite mensajes de contenido intersubjetivo. Ésta es una mirada desde la teoría de la comunicación que presupone una socialidad operativa que articula todos los individuos en tanto hablantes en un todo colectivo. Este planteamiento es útil para reflexionar sobre los problemas y alcances de la comunicación, pero presenta una dificultad, la misma de la teoría social moderna que desdibuja al individuo. Éste es más que un punto en la circulación de los mensajes; es el comienzo y el fin de la socialidad y de la eticidad. Ciertamente los mensajes que llegan al individuo son sociales.

El problema que subyace a la reflexión filosófica es que si no existe un contenido individual o éste, en caso de ser pensado no puede transmitirse en el lenguaje comunicativo, entonces lo individual se desvanece. Es muy difícil plantear ese lenguaje individual. Sartre en *¿Qué es la literatura?* afirma:

> En realidad, el poeta se ha retirado de golpe del lenguaje-instrumento; ha optado definitivamente por la actitud poética que considera las palabras como cosas y no como signos. Porque la ambigüedad del signo supone que se pueda a voluntad atravesarlo como un cristal y perseguir más allá a la cosa significada o volver la vista hacia su realidad y considerarlo como objeto. El hombre que habla está más allá de las palabras, cerca del objeto; el poeta está más aquí[55].

Sartre considera en el texto dos formas de lenguaje: el lenguaje-instrumento y el lenguaje-cosa; el primero es el lenguaje racional, de lo universal, de la intercomunicación; el lenguaje-cosa, es una de las formas del lenguaje de la no-razón, de los afectos; el poeta se subleva contra el lenguaje gastado, el de los convencionalismos y quiere decir unas palabras prístinas en un lenguaje no estereotipado, no disecado; una palabra viva, una palabra que funda un sentido, no que simplemente lo recoja.

Los sentimientos configuran un mensaje, lo mismo que los sueños, el mito, la ideación, la creación en arte e incluso en filosofía, etc.; ese mensaje al ser vertido en un lenguaje racional se desdibuja, aparece como una narración aplicable a cualquiera. Los contenidos de lo individual pertenecen a la no-razón. Se expresan generalmente en lenguajes especializados, la poesía, la música, las artes figurativas, el psicoanálisis, la crítica de arte, los relatos, los cuentos, las novelas.

La filosofía tradicional está tan ligada a la razón que toma el lenguaje racional como el prototipo de discurso y no se preocupa por entender los discursos de la no-razón.

¿Cómo es posible la socialidad y la universalidad que el individuo representa? El individuo debe renovar en su perspectiva personal la validez y el

---

55 Jean Paul Sartre, *¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1962, p. 46.

alcance de los lazos sociales, porque él es el único ente concreto de la socialidad. Los entes colectivos, si bien realizan la socialidad, son abstractos. El individuo es social, la socialidad no es el número. Hay una socialidad superficial en el juego de los mensajes y una socialidad profunda en la autorresponsabilidad social y en la solidaridad de los individuos. La socialidad y la universalidad tienen que ser reflexionadas y profundizadas en los individuos, como uno de los temas privilegiados de la pedagogía. La socialidad de los individuos se mide por el tipo de mensajes que revela la consciencia social.

Esa consciencia es el origen de la eticidad y ésta es el correlato de la libertad, como pensaba Kant. En la ética el individuo es irrebasable. La presunta superación del individuo como *Dasein* cognoscente frente al mundo (no defiendo de ninguna manera la relación sujeto-objeto) y la presunta superación de la consciencia ética individual en la ética discursiva, es la esperanza de que surjan una ética y un fundamento de conocimiento como una racionalidad que no afinca en la consciencia individual sino en una racionalidad metaconsciente. Se ha querido aprehender ese más allá de la consciencia como un concreto más rico y más universal, pero esto es un error. La fluctuación entre egoísmo estúpido y egoísmo creador (el que mira a la universalidad); o entre individualidad como yo cerrado (egoísta) y la socialidad son también opciones del individuo. La ética se funda para mí, como sustenté en *Vida, ética y democracia*[56] entre el yo cerrado y la universalidad; entre el egoísmo y la socialidad y entre corporalidad y espiritualidad como momentos. La ética no se encuentra en un polo fijo sino en la oscilación bipolar; ambos momentos de las tres oposiciones son necesarios para realizar una vida matizada, rica y pluridimensional. La paradoja para mí es que la universalidad difícilmente se encuentra en el conglomerado social, más bien se capta en la amplitud de miras del individuo. El propósito hoy tiene que ser formar una consciencia social en los individuos de autorresponsabilidad con su comunidad.

El diálogo es muy importante en cuanto valora la palabra como la expresión más alta del hombre, la que lo constituye, pero no en la medida en que se pretende sobreponer a las consciencias de los individuos. Esto es equivocado. Pienso que el arte enseña a la filosofía a este respecto, que no hay ninguna instancia superior a la consciencia del individuo, en tanto síntesis de conocimiento y experiencia y en tanto autorresponsabilidad social; por esa razón, la pedagogía es fundamental para la eticidad. El único papel que puede tener la ética discursiva es ilustrar reflexivamente la consciencia social del individuo, es decir, ella se resuelve en pedagogía. El arte, la filosofía social y la pedagogía pueden formar una consciencia social, base de una eticidad social.

Entre la especie animal y el hombre se da una ruptura. El animal es noético, se rige por las leyes de la naturaleza y las de su especie. Lo que vale para él es el esfuerzo por sobrevivir, alimentarse y reproducirse. El hombre es *prima facie* naturaleza; es producto inicialmente de la evolución de las

---

56 Darío Botero Uribe, *Vida, ética y democracia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2a. edición, 2002.

especies y jamás logra escapar a sus determinaciones naturales; pero no es como plantea Marx, la igualdad hombre-naturaleza. El hombre es sólo parcialmente naturaleza. ¿En qué consiste la ruptura o el salto del animal al hombre? El hombre no acepta más la soberanía de la naturaleza como gobierno de su perspectiva vital y sin dejar de ser naturaleza en tanto constitución física, crea una nueva soberanía, la transnaturaleza, autoproduce su humanidad, fuente de su proyección sobre la naturaleza y en todo el universo simbólico que esa interacción produce; en otras palabras, el hombre crea una esfera alternativa a la naturaleza y coexistente con ella —en cuanto genera su propia humanidad— que le permite producir en el proceso de interrelación e intercomunicación un resultado inédito, no previsto en la naturaleza, que no sigue el orden natural sino que interactúa con él, posibilita la organización de una teleología humana que comporta transformar la naturaleza, ponerla a cumplir fines humanos.

La naturaleza y la transnaturaleza se articulan en el hombre de una manera profunda y necesaria. Puede pensarse que forman una unidad en el hombre: el hombre es natural y transnatural. Naturaleza y transnaturaleza forman dos esferas concéntricas que permiten actuar al hombre ora en una dimensión, ora en otra. Incluso en muchos casos forman una síntesis natural-transnatural. Aun cuando llegan a configurar un todo en la acción humana, no pierden su perfil; cada una mantiene sus exigencias y con frecuencia entran en contradicción. Es el tipo de contradicciones que yo llamo primordiales, las cuales no se resuelven nunca definitivamente; permanecen latentes y afloran cuando nuestro comportamiento se acerca a uno de los polos.

La transnaturaleza le permite al hombre desarrollar la cultura, la socialidad, la producción, la creación y, específicamente el arte, el Estado, la ética, la filosofía, la ciencia, el lenguaje, el inconsciente, la afectividad, el poder... un todo que para efectos de este estudio voy a llamar la transnaturaleza. La socialidad se refiere a la estructura social, al desarrollo y funcionamiento de la interacción e intercomunicación sociales; la cultura alude a la producción simbólica de esta sociedad. La socialidad no es una mera continuidad del ser natural sino un cambio de rumbo, un salto sideral. Es probablemente el salto más importante en toda la historia de nuestro planeta; es el paso de la necesidad de la naturaleza a la libertad-necesidad de la socialidad; el avance a partir de la búsqueda del alimento, el esfuerzo de supervivencia y la realización del instinto de reproducción al obrar para vivir con un grado de consciencia determinado; el ascenso del obrar para permanecer en el ser al obrar para ser, idear, crear, producir, realizarse...

Las cuatro grandes expresiones de la transnaturaleza son: la cultura, la socialidad, la producción y la creación.

1. *Cultura.* Para Franz Boas el concepto moderno de cultura es un sistema integrado de símbolos, ideas y valores. La antropología contemporánea considera la cultura como un concepto de la no-razón que excluye el

conocimiento (ciencia y filosofía) e incluso las normas en cuanto miran a la acción[57].

La cultura es una expresión de la espiritualidad de una sociedad, es inconsciente. Se compone de creencias, símbolos, ideas y valores que se heredan de generación en generación. Configuran un tejido ahistórico que evoluciona lentamente. La cultura se configura en el seno de un territorio o de una nación y prefigura un lenguaje que sirve de expresión a la poesía, a la narrativa, al folclor y a formas populares de comunicación. Es un elemento de identidad de una nación. Las culturas son formas abiertas que reciben y dan influencias. Hay culturas que constituyen el hogar de una espiritualidad rica, capaces de procesar las influencias.

Existen hechos sociales. El hecho pertenece a la naturaleza, simplemente es; el fenómeno histórico es un acontecer, no un hecho: es conductual, temporal, expresión del *Dasein* heideggeriano. El hecho es causal; el acontecer del ser del ahí es causal-teleológico.

El hombre vive en el lenguaje y en la cultura; la cultura no es sólo exterioridad, ella nos constituye. Somos en el lenguaje, en la socialidad y en la cultura. Constituyen nuestra forma propia de ser y de expresarnos. El hombre se humaniza en la transnaturaleza, se hace hombre en la socialidad y actúa además dentro de su forma cultural, a través de la mimesis, la producción, la invención y la creación.

2. *Socialidad.* El hombre avanzó desde una forma fundamentalmente comunitaria hacia una forma predominantemente social. Si aceptamos la diferenciación que plantea F. Tönnies, la comunidad estaría construida con lazos familiares, personales, afectivos: clan, fratria, familia, nación... En la sociedad, en cambio, predominarían los lazos racionales, instrumentales, de cálculo, tales la empresa, la organización económica, el mercado[58].

La sociedad es una estructura apoyada en la familia, aun cuando los fines de ambas son o pueden ser contradictorios, que se constituye en torno a una forma productiva, al intercambio de bienes y servicios, a la interacción educativa, cultural y a la intercomunicación, colaboración e integración entre los asociados. La socialidad configura un orden, funciona en torno a una estructura e implica una normatividad. El orden social en comunidades tradicionales es organizado en torno a la autoridad de los ancianos y a un régimen sancionatorio. La sociedad desde la antigüedad organizó el Estado como una estructura organizativa, sancionatoria, de autoridad política, que representa los intereses fundamentales de la vida social. En la Modernidad el Estado pasó a ser rector de lo público, en tanto la sociedad civil rige la vida privada.

La sociedad preside una forma de vida social, la socialidad, la cual representa una forma compleja de desarrollo de la vida, con la especialización de oficios y profesiones, el concurso de talentos, de actividades de desarrollo psicológico, de aprendizaje, que posibilitan y exigen la aparición

---

57 *Consúltese* Adam Kuper, *Cultura. La versión de los antropólogos*, Barcelona, Paidós, 2001, p.80.

58 Salvador Giner y otros, *Diccionario de sociología*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 132.

y desarrollo del arte, de la ciencia, de la filosofía y de múltiples y ricas formas culturales.

3. *Producción.* La transición del homínido al hombre implicó múltiples cambios en la proyección en el mundo de este mamífero que fue haciéndose consciente de su posibilidad de acción y de realización praxiológica. En la economía —en un largo período que se tomara como muestra— podría apreciarse el aparecimiento, en la conducta de los individuos, de lo que en el concepto se tipifica como producción. El primate toma su alimento de los árboles, hojas y frutos; el homínido se hace omnívoro y se ha convertido en nómada de las praderas. Su capacidad cerebral va en aumento y la aplica paulatinamente a lo que llegará a conceptuarse como producción. La producción es un concepto moderno que implica una organización racional de todo el complejo de actividades que miran al acopio de productos necesarios para la vida de la población y para proporcionar las materias primas para las actividades de transformación, al principio muy incipientes, que atienden a la construcción de la vivienda, a la obtención del abrigo, a la fabricación de herramientas, etc.

La producción es una palanca fundamental en el proceso de la civilización, que irá facilitando el avance de la cultura y de formas sociales diversas, a pesar de que el proceso no es unívoco y deben tenerse en cuenta múltiples causas que se interconectan en el proceso de la civilización.

4. *Creación.* Es la continuación de la mimesis. Es la tensión entre el talento individual y la representación universal, general o abstracta. El individuo se esfuerza por salir de sí mismo, por recrear el mundo objetivo o alguna idealidad a partir de su propia objetividad. La creación no sólo hace parte del arte, sino que en sentido lato también hace parte de las innovaciones singularmente talentosas que se dan ocasionalmente en la ciencia y la filosofía. Constituye la forma más alta del espíritu humano. Los creadores son quienes marcan el espíritu de una época y la dirección de la cultura. Por creación entiendo una manera consciente-inconsciente de engendrar o concebir nuevas formas, posibilidades inéditas o no previstas en el arte, en el pensamiento científico o filosófico.

La vida en general, y la vida humana en particular, deben concebirse en primer lugar, como el desarrollo normal de la naturaleza. Spinoza piensa que lo que produce la naturaleza es perfecto. Ésta es, a mi juicio, una ley universal de lo ambiental. La excelsitud no depende de los distintos tipos o variedades de entes. La perfección no está en aquellas variedades o ejemplares que nos maravillan porque representan tipos de belleza que hemos creado culturalmente para aplicarlos a la naturaleza, por su bizarría, su familiaridad con nosotros, su fuerza, su destreza, etc. La perfección es el ser natural, no un ideal metafísico. La individuación es la multiplicación de individuos en la unidad hombre. La naturaleza diversifica, no establece jerarquías. Hay diversidad de talentos, de aptitudes, de condiciones, de rasgos físicos: la naturaleza se complace en lo diverso. En la diversidad está la complementariedad, la base misma de la socialidad. La transnaturaleza se articula contradictoriamente con la naturaleza. El orden social no continúa el orden de la naturaleza, no es su prolongación. La vida social es la interacción e intercomunicación entre los asociados como

resultado de la cual se genera producción material, cultural, intelectual, artística, lúdica, simbólica, imaginativa y creativa, no a partir de una proyección de la naturaleza, sino a partir de una condición que rebasa el orden natural, lo desafía, lo complementa la transnaturaleza. La naturaleza ha posibilitado genéticamente la evolución del hombre, el azar ha permitido un salto genético desde el primate hasta el homínido; del homínido al hombre ha jugado un papel sólo parcial la evolución, porque ésta ha tenido que concurrir con el proyecto del (homínido-hombre) que le ha autogenerado su humanidad, que lo ha sacado de su puro ser biológico y lo sitúa como ser social-biológico: ser simbólico, ser de deseo, ser de la socialidad. En la medida en que el hombre se situó frente a la naturaleza, concibió arrancarle sus secretos, ponerla a su servicio; interrumpió o por lo menos alteró su evolución como ser natural. El hombre en tanto hombre, ha constituido otro mundo como una esfera concéntrica que sigue vibrando biológicamente, pero que se mueve en una esfera transnatural. Un regreso a la naturaleza es hoy un imposible teórico. El vitalambientalismo tiene que armonizar las dos dimensiones del hombre: la natural y la transnatural. Esta conciliación —no superación— de la contradicción sólo es posible democráticamente. Hobbes, con su característico cinismo decía que lo que hace a los hombres iguales es el hecho de que el más pequeño y torpe es capaz de matar al más fuerte e inteligente. Por mi parte, sostengo que la conciliación de la contradicción naturaleza-transnaturaleza sólo es posible a partir del reconocimiento del otro como esencialmente igual en su diversidad, como capacidad erótica o tanática, creativa o destructiva, de armonía o de desarmonía. Vemos entonces cómo una cultura democrática se articula —la única posible— a una concepción de la vida tomada en términos ambientales, el vitalismo cósmico. Desde el punto de vista científico-ambiental, la especie hombre es una unidad, pero también en el sentido político: la convivencia y la paz son el resultado de una interacción basada en el reconocimiento de la humanidad en cada hombre. A quienes objetan que no existe una naturaleza humana —el caso de Marx— podemos responderles que en este sentido el hombre es bidimensional: existe una faceta socio-política sujeta al devenir, es, por tanto, histórica; pero existe una faceta humana, que denomino erótico-afectiva, la cual es ahistórica. Sólo así puedo explicar que los dramas de Sófocles, de Shakespeare, para sólo citar dos casos, nos produzcan una catarsis y una impresión duradera que sería esencialmente la misma que sentían sus contemporáneos. O también valgan como ejemplos, los juicios de Montaigne sobre la condición ético libidinal del hombre o la teoría de los afectos de Spinoza, los cuales podemos leer como documentos de nuestro tiempo, si bien han cambiado profundamente las condiciones socio-políticas. No existe esencia humana. La historicidad del hombre pugna ciertamente con una esencia transhistórica. Si bien el hombre en sucesivas formaciones sociales y ante la influencia de organizaciones culturales diversas, modifica algunos de los elementos que lo constituyen, no obstante persiste en lo fundamental, en tanto articulación de naturaleza y transnaturaleza. He creado la categoría de persistibilidad para hacer relación a este fenómeno, un ente que cambia pero no obs-

tante persiste en lo fundamental. No existe esencia humana, pero sí persistibilidad humana.

El derecho y la ética como elementos configuradores de la socialidad

En la *Teoría social del derecho*, he escrito sobre el particular:

> Representémonos la socialidad como un cuadro de interacciones, de complementariedades, de solidaridades, de afinidades y oposiciones, de vida interactuada con lazos manifiestos y encubiertos de integración.
>
> En la medida en que se formó la sociedad históricamente, el individuo comenzó a depender más del grupo, se fueron desarrollando lazos que iban anudando al individuo a la vida social, a través del intercambio de productos, la división social del trabajo, la perspectiva de unir esfuerzos para realizar obras de gran envergadura, que de otra manera no eran factibles; la posibilidad de potenciar las subjetividades: de proyectar un enriquecimiento psicológico que permita perfilar vivencias con una perspectiva de profundidad. El arte es siempre una consciencia social que escruta la opacidad de la vida, todo aquello que se vislumbra, que no es suficientemente descifrado. El arte ayuda a comprender los meandros de la vida. La ciencia también es una forma de especializar el conocimiento del contexto social.
>
> La socialidad aparece como un conjunto de redes, de interrelaciones, de vínculos que configuran una gama de puntos que se superponen. La sociabilidad es una forma compleja de interrelación que superpone la preexistencia de lazos de interdependencia.
>
> Sin duda todas las hipótesis que han tejido los sociólogos para explicar el paso de la horda primitiva a la constitución de una vida social y el ascenso de formas sociales simples a formas sociales más complejas, tiene con toda posibilidad un grado de imaginación. Pero tal vez el razonamiento no tenga que ser genético-evolutivo, no sólo imposible de reconstruir sino de apreciar. El método podría consistir en investigar en las sociedades contemporáneas, ¿cuál es la función de la ética y el derecho? Hacer el esfuerzo no para observarlos en las teorías, sino en el movimiento social mismo. Así podríamos preguntarnos ¿cuál es el papel de la ética y el derecho en la vida social? La ética y el derecho son formas configuradoras de la socialidad o son elementos externos, que desde fuera impone la autoridad para evitar un desborde de un cauce social determinado que se quiere mantener? Me parece imposible concebir un movimiento social que consista sólo en lazos de dependencia multifuncional y que no implique formas inmanentes de control del movimiento social. Pienso que la ética y el derecho son formas de autocontrol social, que brotan del proceso mismo, en la medida en que las propias interacciones comienzan a imponer tipos de conducta que se estiman viables, permisibles, aceptables y rechazan otros que causan escozor, que molestan, que ofenden, que desequilibran la interacción. Estimo que la ética y el derecho brotan del mismo tronco, apuntan *prima facie* al mismo objetivo, la reciprocidad de la interacción.

Pienso que las concepciones corrientes del derecho y la ética se han extraviado en la consideración de la objetivación de la consciencia de esas disciplinas. Toman el derecho y la ética como legislaciones, como formas intelectuales y reflexivas de responder a una fenomenología social determinada. Pero olvidan la raíz de todo: que la sociabilidad es inconcebible sin ética y derecho; el derecho y la ética son cauces, llamémoslos "normales" de la socialidad. Me parece una postura totalmente acientífica tomar el derecho y la ética solamente como formas supraestructurales, como formas de consciencia devenidas reflexivamente y no igualmente, como normas sociales, preestatales que brotan en todo grupo y en toda organización social, como presiones del grupo sobre el individuo para obligarlo a adoptar usos, costumbres, normas que el grupo estima deseables. Es el fenómeno que Durkheim llama coerción.

Pienso que esas normas sociales que constituyen la génesis del derecho y la ética, se remontan a la más profunda arqueología de la vida social, pero siguen brotando de la vida social permanentemente, por supuesto. Todo el que quiera puede experimentarlas. Basta que se traslade a un pequeño pueblo de cualquier provincia e intente introducir modificaciones bruscas en los hábitos de vida de la comunidad. Recibirá el rechazo social y el grupo lo presionará, incluso a veces acudiendo a la violencia, para que adopte las normas de la vida social vigentes allí.

¿A partir de qué momento adquieren fisonomía propia la ética y el derecho?

A partir del momento en que la consciencia reguladora del orden toma dos caminos diferentes: uno, la ética, se retrae a la autoconsciencia, se convierte en reflexión sobre el respeto que se debe a todos. Es la consciencia de autorresponsabilidad que piensa que yo debo dar al otro el respeto que quiero que él me dé. Es la idea misma de la libertad. El autocontrol social como libre determinación de mi yo: el otro, el derecho, se proyecta a la exterioridad, es la forma de autocontrol complementaria de la ética, que no se basa en la libertad, sino en la coerción. El derecho parte de la consciencia de que la libertad es para la inmensa mayoría de los hombres sólo una bella palabra, o una forma viciosa de entendimiento del libre albedrío. El derecho no se basa en la fuerza ni en la libertad, sino en una mediación de ambas: en presionar al individuo para que adopte una conducta que realice una interacción social deseable, que permita una forma pacífica de solución de los conflictos sociales. Por esta razón, para un hombre verdaderamente libre, es decir, el que se guía por la autonomía posibilitada por la ética, el derecho es superfluo en gran medida, pero como no existirá nunca una sociedad de hombres libres, pues la libertad no es un estatus sino una opción que se renueva con frecuencia, el derecho pervivirá si bien adoptará formas muy diversas. Hubo un derecho absolutista, hay un derecho de la democracia burguesa y habrá un derecho democrático cuando se constituya una democracia sin más, que ahora apenas se vislumbra.

En una sociedad tan compleja como la moderna, el derecho no sólo se fundamenta en la no libertad sino en la existencia de conflictos tan difici-

les, tan complejos de analizar y resolver, que perfectamente individuos con un alto sentido ético pueden chocar en la interpretación de sus pretensiones. Incluso como no existe una verdad objetiva plena, dos individuos que tienen pretensiones opuestas en un mismo asunto, pueden tener ambos razón desde ángulos distintos. Esta situación es mucho más frecuente de lo que se pudiera admitir *a priori*. Para una argumentación metafísica, sólo uno puede tener razón. La *praxis* jurídica ni siquiera se plantea estos problemas, pues no busca la verdad ni la justicia como ideas reguladoras, no como ideas absolutas, por supuesto, sino que su único fin es el fetichismo jurídico[59].

Una ética vitalista o pluridimensional se estructura sobre cinco principios:

1. Autonomía del individuo
2. Autorresponsabilidad
3. Desarrollo de una concepción humanista
4. Determinación y fomento de los valores de lo individual y de lo universal en torno a la vida simultánea y equilibradamente
5. Construcción de una cultura de la corporoespiritualidad

LA AUTONOMÍA DEL INDIVIDUO

La autonomía del individuo es un planteamiento muy problemático. Kant la sustentó dentro de una perspectiva atomista de la sociedad. Esa concepción kantiana es incompatible con la socialidad como se comprende en la actualidad. Se trata para mí de reafirmar la autonomía del individuo al tiempo que se refuerza la socialidad. La teoría social moderna y la teoría de la comunicación hipostatizan al individuo en la universalidad, es decir, de una manera adialéctica toman el momento del lenguaje y la cultura, que representan el influjo de la sociedad en el individuo. Pero allí se detienen. Pienso, por el contrario, que después de ese momento en que se reafirma la socialidad inmanente al individuo, viene un segundo momento que representa la síntesis que realiza el individuo de conocimiento, saber, influencias, pero todo matizado por su personalidad, por los intereses vitales que mueven al individuo en cada momento. Mi tesis es que cada persona puede llegar a ser social e individuo. Lo social no representa una superación de lo individual. Allí está el error. La socialidad y la individualidad se integran en cada persona de una manera contradictoria. Valga decir, la contradicción primordial que yo planteo, que no se supera nunca. La ética en mi concepción consiste en un equilibrio entre lo individual y lo universal, lo egoísta y lo social, lo corporal y lo espiritual en cada persona. Lo social no es un cuanto, algo externo al individuo. El individuo ya es social; al tiempo que maneja una cultura y

---

59 Darío Botero Uribe, *Teoría social del derecho*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 3a. edición, 2000, pp. 111 y ss.

un lenguaje eminentemente sociales, tiene la opción de reafirmar su individualidad como una síntesis y un proyecto de vida. Quienes no logran configurarse como individuos, en vez de un equilibrio de lo social-individual presentan una fluctuación entre los polos, el individual y el social; en cada caso predomina el uno o el otro. Mi tesis es paradójica, sólo llega a ser individuo quien ha desarrollado una dimensión universal; y sólo puede ser universal quien se ha configurado como individuo. El hombre egoísta, mezquino, con una concepción chata del mundo no es individuo sino asocial; el místico o el revolucionario que borra totalmente su individualidad y sólo percibe los intereses generales, no es universal sino abstracto. Individuo es aquella persona que tiene consciencia de su ser, de su potencialidad, pero esto sólo se lo da la clara comprensión de la universalidad. Por esta razón, pienso la ética como un equilibrio, o mejor dicho, como una consciencia individual-social.

AUTORRESPONSABILIDAD

La ética vitalista considera la autorresponsabilidad como el criterio fundamental de la ética, desde el punto de vista de la conducta práctica social y de la teoría ética. Todas las culturas de una u otra manera fomentan la autorresponsabilidad en la conducta de los ciudadanos. Sin un grado, así sea mediano de autorresponsabilidad, no es posible la vida social. Un espíritu de vida, de integración y participación sociales comporta un ánimo autorresponsable, que está presupuesto en el reconocimiento del otro, sin el cual no hay socialidad. Socializarse es no sólo reconocer al otro como esencialmente igual sino abstenerse de agredirlo o desposeerlo. Por eso la autorresponsabilidad juega un papel tan importante en la libertad y a través de ella en la ética y el derecho.

La violencia conspira contra la socialidad en la medida en que subvierte la autorresponsabilidad de los ciudadanos.

Desde el punto de vista de la construcción de una teoría ética aparece la autorresponsabilidad como condición de posibilidad de la libertad y, por tanto, como columna vertebral de la eticidad.

DESARROLLO DE UNA CONCEPCIÓN HUMANISTA

No se puede hablar de un humanismo único, sino de diversos movimientos humanistas que a través de la historia han estado ligados a diversas causas de defensa del hombre, motivados por la explotación, la deshumanización, la cosificación, la inquisición, la tortura, la discriminación, etc. El humanismo que defiende el vitalismo cósmico está ligado a la defensa de la vida como concepción ambiental, pero también la vida como dignidad de la vida humana. El vitalhumanismo está ligado a la reorientación del deseo. Esta reorientación apunta en primer lugar al autocontrol de la posesión de bienes y, en segundo lugar, a la defensa de la vida.

LAS ESCUELAS DE VIDA

Para defender y potenciar la vida, el vitalismo cósmico organizará las escuelas de vida. Se debe partir:

1. Del conocimiento del orden de la vida en el cosmos, en la biología, en la transnaturaleza.
2. De establecer los límites del intercambio intenso de la civilización con la naturaleza.
3. De la substitución del lema decimonónico "el dominio de la naturaleza" por el de: "la naturaleza es mi vida, la vida".
4. Sólo podemos construir el respeto a la naturaleza construyendo un orden social justo.

A partir de ese conocimiento comprendemos que la vida no sólo se defiende con argumentos, sino viviéndola, disfrutándola equilibradamente con un desarrollo intelectual, creativo de la sensibilidad y de la sensualidad, además de una reflexión sobre la vida natural y la vida histórica del hombre.

El vitalismo cósmico promueve la creación de escuelas de vida, cuya función es asumir en cada momento una forma teórico-práctica de vivir; esa forma básica informará una nueva concepción de pensamiento y servirá como fundamento de las formas de acción y de los proyectos de vida. La más grave falla del pensamiento occidental consiste en que parte de una autorreflexión abstracta y de unos valores contingentes. Lo que el vitalismo propone es la experimentación de una forma teórico-práctica de vida que forme la base del pensamiento y de los proyectos de vida de los individuos. La vida debe ser pensada en un intercambio comunitario, que sin desdibujar al individuo afiance los lazos de socialidad y de solidaridad.

La política debe pensarse y poderse edificar con respecto a cada individuo como un proyecto de vida. Ahora bien, si no se articula este proyecto práctico-teórico de los individuos y de la comunidad con el perfil del Estado que se persigue, cualquier proyecto político resulta abstracto y manipulador.

El quehacer profesional, artesanal, creativo o intelectual debe construirse en la perspectiva de vida que origina la autorreflexión en la escuela de vida. Tradicionalmente separamos la actividad profesional o la ocupación del proceso de vida, con un juicio analítico inconsciente que sólo se expresa en situaciones límite, lo cual es absurdo. La vida tiene que ser pensada y vivida concretamente para poderse articular a la actividad específica. Cualquier actividad que realicemos fracasa o se empobrece si no está articulada consciente, lúcida y experiencialmente a una forma de vida.

La educación tradicional está diseñada para enseñar técnicas, oficios, profesiones, habilidades; la vida, lo más rico y profundo del hombre, se da por sabida. Por supuesto que así como no se puede enseñar a pensar tampoco se puede enseñar a vivir. La vida, por otra parte, no se puede tratar como una disciplina tradicional. La vida se aprende viviendo, pero

con una autoconsciencia crítica. En las escuelas de vida que organiza el vitalismo cósmico, los jóvenes en particular, pero no se excluyen mujeres y hombres maduros y viejos, aprenden a degustar y a manejar el placer, a descubrir la socialidad y a perfilar la individualidad, a asumir la naturaleza como una forma de su propia existencia y a vivir la transnaturaleza en y a través del lenguaje y la cultura.

Una escuela de vida debe ser construida sin preconceptos, como una forma de autodescubrimiento de cada individuo; la ética debe ir perfilándose en ese estiramiento hacia el otro, en el cual se perfecciona la individualidad pero también la autorresponsabilidad; el egoísmo creador y frente a él la universalidad; el goce y la solidaridad; la creación y la lúdica. La escuela de vida busca la expresión auténtica del individuo y el aprendizaje de vida necesario para que cada individuo cree su propio proyecto de vida basado en un autoconocimiento del individuo; partir de las fortalezas y las debilidades; un análisis del talento, del deseo, de la ambición, de la autodisciplina...

El autoproyecto de vida representa la única manera de vivir consciente, lúcida y creativamente.

El proyecto de vida tendrá necesariamente un componente ético y un componente creativo: la escuela de vida reflexionará y buscará posibilidades en cada uno de los campos de la economía y de la vida pública para organizar la autorregulación de la vida social, una disciplina fundamental vitalista que busca una evolución justa, ordenada y armónica de la vida social.

DETERMINACIÓN Y FOMENTO DE LOS VALORES DE LO INDIVIDUAL Y DE LO UNIVERSAL SIMULTÁNEA Y EQUILIBRADAMENTE EN TORNO A LA VIDA

Conspiran contra el individuo la cosificación, la explotación, los fundamentalismos religiosos, la educación y la cultura de masas...

Como he sostenido en *El derecho a la utopía,* considero fundamental la superación de la masa. La masa es inética. Basta considerar la participación de la masa en el fascismo, en el nacionalsocialismo y en el estalinismo, para darse cuenta de que la cultura de masas valida empresas criminales de gran envergadura sin reticencias. El individuo, piensa el vitalismo cósmico, tal como acá se concibe, y no meramente como un sujeto humano, es la reserva ética de la humanidad. El individuo es una consciencia lúcida, autocrítica, formado en un egoísmo creador conmensurado con el reconocimiento de los valores universales, que potencian su ser en tanto conocimiento y en tanto apertura a la acción y a la creación de posibilidades para la vida.

La pedagogía, en vez de dedicarse a fomentar los valores de la sumisión para formar siervos, debe dedicarse a fomentar los valores universales como formas y posibilidades de realización humana. Valores que el hombre pueda conquistar y que así no estén en la escala de posibilidades de muchos individuos, deben enseñarse y defenderse. No es válido seguir enseñando valores metacósmicos que sacrifican la vida.

CONSTRUCCIÓN DE UNA CULTURA DE LA CORPOROESPIRITUALIDAD

El hombre es una unidad, no dos principios desarticulados. Es necesario fomentar una educación y construir una cultura que permitan el desarrollo armónico de la corporoespiritualidad. Sólo unos cortos períodos en la historia dan cuenta de la plenitud del devenir humano. Valgan como ejemplos: la Ilustración griega del siglo V a.n.e. con los diálogos filosóficos en torno al vino, la creación intelectual y artística matizada con la democracia y la libertad cultural y el Renacimiento italiano, maravillosamente narrado, en cuanto respecta al espíritu y a los valores sobrevinientes, en el *Decamerón* de Boccaccio. Esa plenitud de creación artística e intelectual y de goce sensual que representan esos breves períodos y otros pocos, ha sido antecedida y continuada por grandes etapas históricas en las cuales la unilateralidad ha sido la expresión más persistente. El espíritu hipostatizado en la trascendencia y el cuerpo enlodado en la animalidad. Esa escisión adialéctica no hace justicia al hombre: entre una espiritualidad falsa y la contingencia de la perecibilidad, el hombre apenas si ha podido testimoniar la excelencia de su corporoespiritualidad, cuando una educación adecuada y una cultura brillante han permitido esa expresión totalizante, rica, lúdica, erótica, riente, intelectual, creadora, vital, sensual, realizadora y posibilitado un desarrollo humano libre, gratificante y productivo culturalmente.

La ética deja de ser en el vitalismo cósmico una forma de buenos deseos y se convierte en un criterio central de la autorregulación social. Para un pensamiento normativo, la ética deviene una brújula que marca la dirección. ¿Cómo es esto posible? El pensamiento que he venido perfilando a lo largo de toda mi obra es precisamente que en distintos campos de la vida social los intelectuales, o las personas que tienen un papel directivo, orientador, conciban proyectos que pongan metas a la actividad social que cumplen, de tal manera que pueda irse realizando una evolución democrática que solucione y prevenga conflictos, reduciendo al mínimo posible la irracionalidad. La ética es una disciplina propositiva que evoluciona históricamente y que se ocupa de nuevos campos a medida que la sensibilidad cultural o social va cubriéndolos con la exigencia de reconocer usos sociales, derechos o formas de comportamiento o de incidir en el desarrollo de grupos por fuera de los beneficios sociales. La autorregulación busca reemplazar la violencia que se genera cuando se agudizan las condiciones sociales o no se reconocen los derechos o formas de comportamiento de algunos grupos sociales. En este momento de la historia puede pensarse como el máximo logro de la civilización, la capacidad autorreguladora. Las más diversas empresas, organizaciones y formas sociales deben poder autoorganizarse en busca de una mayor realización productiva, creativa y de beneficio social.

En la *Teoría social del derecho* he propuesto un modo de autorregulación en un campo específico. Cómo aquilatar las relaciones de poder superando el antagonismo. Creo que si aguzamos el oído y escuchamos o percibimos las exigencias intelectuales de humanización, de bienestar, de re-

conocimiento de usos, podemos ir logrando paulatinamente avances hacia la sociedad más armónica y justa. No se propone eliminar los conflictos, lo cual no sólo no es posible sino que intentarlo implicaría una actitud demencial que incidiría en unas formas de poder desmesuradas; tampoco se busca una igualdad milimétrica, la cual no es posible ni deseable. Los hombres somos desiguales en talento, en aptitudes, en capacidades, en formación, en disciplina, en ambición... Dar a todos los hombres lo mismo es hacerlos desdichados a todos. Hay que respetar la iniciativa y la capacidad de todos los hombres para organizar empresas de todo orden; para crear diversos proyectos artísticos, intelectuales, culturales y ejecutarlos. No obstante, el mercado no puede autorregular la vida social; algunos de los productos más valiosos de la producción y creación intelectual y artística no tienen valor comercial o no llegan a adquirirlo cuando uno desea. El Estado ha sido fundamental para la civilización y debe seguir siéndolo, interviniendo para ayudar a los más pobres y para defender el arte y la cultura. La autorregulación busca entre otras cosas el desarrollo del talento y de las capacidades sociales y que todos pueden contribuir en la medida de sus capacidades al perfeccionamiento de la vida social. Si permitimos que la mayoría o por lo menos grandes sectores sociales se queden rezagados social, educativa, científica y tecnológicamente, se producirá un déficit social que todos debemos pagar.

El vitalismo cósmico se preocupa porque cada persona pueda adquirir el puesto que le corresponde por su talento, su disciplina, su actividad. La igualdad económica no es posible ni deseable, pero la concentración de la riqueza más allá de determinados límites conspira contra el avance social, impide que muchos ciudadanos tengan lo necesario para producir o crear su aporte específico a la vida social. La autorregulación busca un control y un reajuste del poder en una forma paulatina, mediante una transformación indirecta a medida que se regula el objeto social que se intente ordenar; el poder va perdiendo su carácter de fuerza e imposición y se convierte evolutivamente en una estructura (creativa o productiva) de ordenación social. La autorregulación no sólo mejora las condiciones sociales, sino que mejora la empresa o el tipo de organización de que se trate.

La autorregulación implica un desarrollo desigual, porque no todos los sectores tienen las mismas condiciones y además, la consciencia de los grupos difiere en gran medida. La autorregulación implica salir del paradigma razón-irracionalidad y pasar al paradigma razón, no-razón.

La ética es una forma del quehacer histórico, jalonado por el pensamiento social; se perfila entre las necesidades psíquicas, afectivas y culturales del individuo y la tendencia universalizable de un orden cultural, político, económico, social. Para el vitalismo cósmico es fundamental la coexistencia de los derechos de formación, expresión, consciencia, proyección y realización del individuo y, por otra parte, las formas de convivencia, paz, desarrollo social, diseño de una cultura gratificante y libre que se aplica a todos.

La ética y la libertad son correlativas. En *El poder de la filosofía y la filosofía del poder* he formulado mi propia definición sobre la libertad: Denomino libertad tanto a la producción conceptual de posibles y su realización intelectual o material, como también a la negación y abolición de los

mismos. Llamo posible al ámbito de realización humana que queda después de descontar las tres limitantes de la libertad: a) las determinaciones naturales; b) el condicionamiento social; y c) la estructura pulsional. Después del colapso del determinismo en la primera mitad del siglo XX, el ámbito de la libertad se amplía; por otra parte, mi propia concepción de la coexistencia de los caracteres individual y social, dibujan la complementariedad y autonomía relativa de los dos momentos. Se puede representar en lo que denomino la dialéctica psicosociológica, de acuerdo con la cual, si bien se dan condicionamientos sociales sobre el individuo; de otra parte, se originan en el individuo, o en el grupo ideas, proyectos, formulaciones que se aplican en la naturaleza o en la socialidad.

En la aplicación de la libertad valoro mucho la imaginación, la creación de formas, el diseño de posibilidades inéditas. La libertad es perfecta en el arte: el artista crea un mundo sin más elementos que su formación, su experiencia, su talento y su imaginación. La filosofía es también una forma creativa, sólo que su historia, sus desarrollos, sus conceptos son un fardo pesado en la consciencia del pensador. El filósofo ineludiblemente tiene que zambullirse en la obra de sus antecesores y de sus contemporáneos; pero puede llegar un momento en el cual el filósofo sólo mira en su entorno y hacia el futuro con una perspectiva propia; en ese momento y sólo a partir de ese momento el filósofo es creador, tanto como el artista. Incluso el científico que tiene unos moldes más rígidos, necesita imaginación y fuerza creadora.

El vitalismo cósmico leva anclas con la libertad. El mundo es mucho menos rígido de lo que sospechaba la filosofía clásica, para la cual se iba siempre de lo objetivo a lo subjetivo, de la realidad exterior a la consciencia; pero esto es parcialmente equivocado: la tercera revolución humanista —a la cual aludí anteriormente— mostró la independencia de la mente, superando el conductismo y la visión positivista. Así se teoriza una influencia bipolar: la que viene del mundo exterior y condiciona la subjetividad y la que partiendo de la mente actúa sobre la naturaleza o influye en el mundo social. La libertad para mí se percibe y toma cuerpo en la reflexión, la cual vislumbra posibilidades inéditas, crea formas y diseña salidas. El respeto ciego a lo objetivo no es más que una claudicación. Lo objetivo no puede ignorarse porque constituye un referente obligado del pensamiento y de la acción. Las posibilidades reales de un individuo o de un grupo dependen de condiciones económicas, sociales, culturales, científicas, tecnológicas, etc. Quiero significar que esas condiciones rara vez tienen un poder absoluto; es decir, que pueden ser soslayadas, superadas, conmutadas, o el objetivo mismo que se persigue puede ser replanteado. Teóricamente existe un campo muy vasto en el diseño de posibilidades realizables y en la manera de llevarlas a cabo. Puede decirse que todo aquel que se proponga un objetivo puede realizarlo siempre y cuando tenga el talento, la disciplina y la tenacidad para lograrlo, siempre y cuando cuente con unos recursos mínimos, así se vea precisado a reordenarlo en función de las perspectivas reales.

Reivindico el derecho a la utopía como forma de subvertir las relaciones oprobiosas, si bien la utopía no contempla moldes rígidos ni posiciones preconcebidas. La entiendo simplemente como una lucha por la humanización y contra las formas más protuberantes de irracionalidad.

La ética es, pues, esa sensibilidad cultural y social que marca los derroteros no sólo de lo que es lícito o ilícito para los individuos, los grupos y de alguna manera el conjunto social, sino que también perfila el camino de la humanización y de la justicia. La ética para el vitalismo cósmico es individual-social. No es en el individuo aislado donde reside la ética según Kant; ni es tampoco una forma prototípica de conducta social, como en Aristóteles. La ética se perfila en la reflexión filosófica que atiende al desarrollo de la conducta social, como en Spinoza, concibiendo formas propositivas que críticamente se enfrentan en muchos casos a la realidad social. Estas reflexiones recogen y plasman la sensibilidad histórica; pero esta es sólo la primera parte de la génesis de la ética. A través de la educación, de la lectura, de la intercomunicación e interacción sociales, el individuo recibe reflexiones, formulaciones, consideraciones e incluso tiene a la vista todos los días ejemplos exitosos o catastróficos de conducta que debe valorar y sacar las consecuencias de los mismos para su propia vida. Lo que tipifica la cultura de un individuo o de un grupo social en parte fundamental es precisamente la configuración ética. La ética es una reflexión libre y una práctica de vida del individuo que es quien se impregna de la cultura ética, quien la asume con ribetes personales y la practica como una forma de vida. La ética como reflexión y práctica de una conducta es no-razón; pero la ética en tanto autorresponsabilidad y en tanto preocupación social es razón.

En resumen, la ética pasa por tres momentos:

1. Una práctica de vida, en la cual los individuos y los grupos perfilan y realizan una conducta en relación con los otros.
2. Momento en el cual la filosofía reflexiona sobre el fluir de la vida social dentro de unos parámetros conductuales en unas condiciones socio-históricas determinadas.
3. Momento en el cual, como en un observatorio, podemos apreciar el efecto de la reflexión ética sobre los individuos y grupos, quienes asumen consciente y libremente como un acto de personalidad (no-razón) una conducta más o menos responsable con el conglomerado social (razón).

El primer momento marca los rudimentos populares de la ética; el segundo, la reflexión filosófica ética; el tercero, la ética concreta de los individuos y grupos sociales.

FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA

Fundamento la ética en la pluridimensionalidad del hombre que es en primera instancia individuo. ¿Qué es un individuo? Un ente que tiene consciencia de sí mismo; pero no sólo consciencia, posee una estructura

psíquica que enmarca su personalidad; consciencia y personalidad configuran al individuo como una unidad, que en una constelación compleja gira sobre sí. Su unidad no sólo depende de sí sino fundamentalmente de la interrelación con los otros. La socialidad no conspira contra la individualidad. Ser más o menos social —la socialidad admite grados— ayuda a configurar la individualidad a la cual podemos comparar con un puerto donde se consignan los productos del tráfico comunicacional y de la vida social respecto a un ente determinado. El individuo recibe y procesa; los contenidos que recibe son sociales. Es más, la ciencia como paradigma y conjunto de conocimientos de una disciplina es intersubjetiva; pero el individuo da un orden a todo lo que recibe; esa impronta que le permite ordenar, jerarquizar, valorar, interpretar, está regida por su personalidad, es decir, por la no-razón: es una estructura pulsional que se articula con formas racionales de conocimiento y con estructuras culturales (de la no-razón).

Confiero tres características al individuo:

1. Que tiene consciencia de sí y en esa medida delimita su yo del universal hombre. Me explico: el individuo no sólo percibe al hombre en la exterioridad como consciencia empírica, sino que lo percibe en sí, como una dimensión o momento de su propio ser. Es típico del individuo la creación de un proyecto de vida.
2. Que se sabe perteneciente a un orden social que en alguna medida condiciona sus actos, pero que no decide por él. Los condicionamientos abren y cierran posibilidades; el individuo tiene que situarse; aun en las peores condiciones está condenado a decidir. El individuo se sabe parte del orden pero al tiempo se conoce como un microcosmos que puede ser más o menos social, más o menos hombre.
3. Que el individuo se percibe en otro sentido como una máquina bidimensional, que en un momento funciona como corporalidad y en otro momento como espiritualidad (pensamiento, conocimiento, reflexión). Esos dos momentos, si bien son cualitativamente diferentes, son interdependientes y forman parte de una unidad, la corporoespiritualidad.

La ética se fundamenta, en mi concepto, en esas polaridades superpuestas:

1. Individuo-hombre (social).
2. Egoísta-universal
3. Cuerpo-pensamiento
4. Natural-transnatural
5. Racional-no-racional

INDIVIDUO-HOMBRE

La ética aparece en la medida en que se perfila el individuo. El átomo gregario no construye su individualidad y por tanto no accede a la ética; está más bien dominado por la moral. Construir la individualidad significa organizar la propia autonomía y al mismo tiempo reconocer la universalidad. La ética es el equilibrio bipolar, el desarrollo pleno, libre de la personalidad, el florecimiento del talento, del goce, pero al tiempo la perspectiva de la socialidad en la cual aparece el hombre como término. La eticidad se da en la oscilación bipolar, el individuo que se asume como tal, que sabe que muchas cosas dependen de su talento, de su disciplina, de su esfuerzo, pero que comprende lúcidamente que su talento tiene como destinación la sociedad, en la medida en que se proyecta y se realiza socialmente; en la medida en que es verdaderamente individuo alcanza o, por lo menos, percibe la perspectiva del hombre. La educación debe preocuparse por acentuar el sentido social, la autorresponsabilidad sin negar al individuo.

EGOÍSTA-UNIVERSAL

El hombre es egoísta y no puede dejar de serlo. Es un yo que tiene que abrirse paso en el mundo, que depende de sus fuerzas para llegar a ser lo que pulsional, intelectual o creativamente quiera ser. Hay un egoísmo creador, es el que se anuncia como un prototipo en el artista, en el pensador, en el científico, pero incluso se da en el artesano y en el obrero que realizan su tarea con fruición, con interés, con pasión; pero también hay un egoísmo mezquino, destructor; es el egoísmo del atesorador, del que quita a otro la posibilidad de adelantar su actividad; se apodera de los medios que podrían servir a los otros para realizar su tarea en las mejores condiciones. La eticidad busca el equilibrio entre el egoísmo creador y la universalidad representada en la amplitud de miras, en el humanismo, en la concepción de una socialidad fluida. La educación debe igualmente criticar el egoísmo mezquino que afecta la realización de un universo social fluido y gratificante.

CUERPO-PENSAMIENTO

El hombre es una corporoespiritualidad: un espíritu del cuerpo y un cuerpo del espíritu. Los dos forman una unidad inescindible pero con dimensiones cualitativamente diferentes. El cuerpo es el escenario de la sensualidad, de la sensibilidad, del goce, de la mundanidad. A través de los órganos de los sentidos percibimos el mundo, nos comunicamos con la naturaleza y con nuestros congéneres; pero ¿qué sería de la sensualidad y de la sensibilidad sin el espíritu? Imaginamos, deseamos, valoramos, poetizamos, creamos imaginarios. Por lo menos las actividades más ricas, más complejas, más perdurables las realizamos con un acopio de fuerzas corporoespiritual. Sin embargo, el cuerpo, la máquina de que hablaba Descartes, funciona sin el pensamiento, realiza sus procesos sin

que la mente lo perciba o en muchos casos sin que tenga consciencia de ellos. La mente, sede del pensamiento, de la reflexión, del conocimiento necesita del cuerpo, su base es el cerebro, cuyas funciones son bipolares: es asiento de la mente y, por otra parte, es el órgano regulador y organizador de las funciones del cuerpo. La mente y el cuerpo, si bien son interdependientes, tienen momentos en que expresan su función específica y cuando lo hacen, la otra dimensión aparece en reposo, implícita, en espera de ser activada. El espíritu (pensamiento, conocimiento, reflexión, no-razón) es cualitativamente diferente del cuerpo, del cual depende. La ética es una corporoespiritualidad, lo cual implica un aquilatamiento de la sensualidad y del espíritu; del goce y del pensamiento; del ejercicio corporal y de la reflexión.

NATURAL-TRANSNATURAL

Para el vitalismo cósmico el hombre es natural-transnatural: es biológico y cultural. La biología marca sus funciones naturales, su recurrencia a la escala zoológica. Si la biología es parte constituyente del hombre, jamás la transnaturaleza hará mengua en nuestra condición zoológica. No obstante, tampoco la animalidad del hombre podrá desconocer su humanidad. Este equilibrio parece obvio, pero no lo es en absoluto. Animalidad y humanidad son contradictorias, tanto en los grandes giros de la civilización como en la actividad concreta de millones de individuos; permanentemente se libran batallas en una u otra dirección, en la medida en que un individuo o un grupo se refugia en el "naturalismo" o en el "culturalismo". El esfuerzo unilateral en el ámbito de la transnaturaleza de un individuo o de un grupo, daña la vida natural; la carga unilateral en la dirección de la naturaleza perjudica la vida social. Acá se presenta la necesidad del puente naturaleza-transnaturaleza que el vitalismo cósmico propone para solucionar el desequilibrio ambiental de nuestro tiempo. La ética en este campo es ética ambiental.

RACIONAL-NO-RACIONAL

La razón (*ratio*) marca los lineamientos de la acción; lo posible sin precipitarse en la ilicitud o en la desmesura. La razón es una mirada desde o hacia lo universal. La razón es la medida de un comportamiento estratégico o táctico; económico o político; analítico o lúdico; científico o tecnológico... La no-razón es la energía (de orden libidinal) subyacente en las determinaciones fundamentales del hombre; en la escogencia de oficio o profesión; en las actividades que emprende; en las ideas y proyectos de vida; en el comportamiento y el deseo; en el amor y las preferencias afectivas.

La no-razón pertenece al ámbito de la individualidad. La razón influye más en la ciencia y en un tipo de filosofía que voy a llamar "conservadurista"; la no-razón influye más en el arte y en un tipo de filosofía que voy a llamar emancipatoria. No obstante, no hay actividad humana (incluidas la ciencia, la filosofía y el arte) que no comporte razón y no-razón en proporciones diversas. Lo que intenta hacer el vitalismo cósmico es equilibrar en

la concepción general de la cultura y de la vida social la razón y la no-razón, sin olvidar que en las actividades específicas su comportamiento es desigual.

ACERCA DEL CONCEPTO

La ética de Kant es una ética formal que valida la conducta en el "deber", con independencia de cualquier interés. Las éticas que tienen un fin regulador se denominan éticas materiales. El fin está constituido por la felicidad para Aristóteles; la economía del placer y el dolor para Epicuro; la felicidad para Spinoza; para mí una filosofía de la vida tiene que crear una ética de la vida, una ética que busca por una parte la defensa de la vida biológica, del ambiente y por otra parte, de la calidad de la vida social. Una ética de la pasión, del goce, de la defensa y la potenciación de la vida; de la creación intelectual y artística. La miseria conspira contra una concepción ambiental humanista, luego la miseria es inética, pero se trata de una ética no exigible a individuos sino a un orden y a quienes tienen la responsabilidad de dirigir, reproducir y organizar ese orden; el misticismo niega la vida en la dimensión natural, luego es inético; la hegemonía del poder conspira contra la vida, luego representa una transgresión de la ética; la violencia total es inética porque pierde el respeto a la vida y busca construir un poder omnímodo que se coloca por encima de los intereses de la vida. El valor central del pensamiento es la vida. La vida entendida en la triple acepción de vida cósmica, vida biológica y vida psicosocial. La defensa de la vida y el desarrollo de una armonía social en la cual todos los hombres, haciendo abstracción de su condición y de su talento puedan derivar todas sus posibilidades.

El individuo es un viviente específico que tiene un proyecto de vida en torno a su talento, sus aptitudes, sus deseos, sus aspiraciones. Ese proyecto tiene que ser el resultado de una conmensuración de lo individual y lo universal, es decir, de la razón y la no-razón.

El fin de la ética es la defensa de la vida cósmica, vida biológica y la autorregulación de la vida social, que permita equilibrar razón y no-razón, es decir, potenciar la acción, la producción intelectual y artística, el erotismo, la lúdica, el desarrollo de una espiritualidad mundana; el conocimiento, la creación, el respeto de todas las formas de vida. La ética es la puerta de ingreso a la emancipación.

VIII

CREACIÓN.
VIVIR LÚCIDAMENTE

Las funciones teórico-prácticas y creadoras del hombre pueden reducirse a cuatro: conocimiento, reflexión, eticidad y creación.

El conocimiento es una función preponderantemente intelectual, basada primordialmente en la razón y complementariamente en la no-razón. Es, en lo que respecta a la producción de conocimiento, lógica y teórica. El conocimiento pretende descubrir, mostrar, enseñar, desvelar con miras al aprovechamiento de lo que nos revela ese saber y de las relaciones que puedan establecerse entre distintos fenómenos de la naturaleza entre sí y con el hombre. El conocimiento tiene un fin práctico: en él se sustentan la ciencia, la tecnología y, en gran medida, el desarrollo de la civilización. El conocimiento permite que el hombre convierta lo en sí en un para sí. Es un desalejamiento del mundo; el mundo natural se torna humano, mediado por el hombre. Este aprende a conocer el ser del mundo, a descifrarlo, a transformarlo, es la clave de la relación naturaleza-transnaturaleza. El conocimiento es la puerta de la actividad humana; la que define lo posible y realizable. Desde este punto de vista el trabajo y, en un concepto más general, la actividad, no son más que una proyección del conocimiento. El homínido se hizo hombre conociendo, produciendo, pensando, regulando su conducta y creando. Sin conocimiento no hay trabajo, actividad ni práctica. El conocimiento es el criterio absoluto del quehacer. Se hace aquello predefinido como posible, realizable, costeable y deseable. El conocimiento define al hombre y funda la transnaturaleza como ámbito de realización praxiológica sobre el mundo.

Hoy vivimos en la edad del conocimiento, no porque en el pasado éste no haya tenido importancia sino porque ha llegado a ser hegemónico en el mundo de hoy. Hombre es el que conoce, sobre todo porque el conocimiento implica el lenguaje: cuando el homínido comienza a conocer incipientemente el mundo que lo rodea autoproduce su humanidad; a través de la mediación del lenguaje genera la cultura. El conocimiento, también por supuesto la ética, la estética y la reflexión sacan al hombre de la particularidad en que se mueve el animal y lo arrojan a la universalidad que tipifica al hombre. Sólo la universalidad posibilita al hombre definir su individualidad. Conocer tiene un sentido específico, particular, determinado. El conocimiento se integra en el saber que representa la estructura general de desciframiento y de posibilidades de una época. El saber no se enseña profesionalmente. Es un tanto la perspectiva del filósofo y del humanista; es una tarea personal y reflexiva que ocupa toda la vida de un individuo. El saber no es suma; no comprende los conocimientos profesionales ni tecnológicos. Es una síntesis de la perspectiva científica, del conocimiento social, de la ética y de la estéti-

ca. El saber críticamente asumido es determinante para juzgar el espíritu de una época, sus logros de civilización. Nuestra época a este respecto se caracteriza por un desarrollo muy notable del conocimiento, pero tiene poca preocupación por el saber; de ahí que presenta una dispersión de lenguajes y una semiosis discontinua y paradójica porque no persigue la unidad.

El pensador que con muchas reservas invoca el saber, ha venido siendo sustituido por un profesional que utiliza un lenguaje científico-tecnológico especializado que se remite a un área específica, y ha renunciado a una perspectiva general de la civilización, a la cual considera especulativa. La concepción de la postmodernidad de Lyotard se basa en este hecho, pero en vez de asumirlo críticamente como corresponde a la filosofía, se aventura en una perspectiva improvisada, la cual implica una renuncia a la lucidez. En *La condición postmoderna* formula una crítica del saber que carece de fundamento. Con frecuencia salta sin mediaciones del saber a los medios técnicos de información (la informática, la cibernética, los ordenadores, la telemática, los bancos de datos, etc.) y de estos al conocimiento y al saber. En una forma acrítica plantea que la circulación del conocimiento y la naturaleza del saber resultan afectadas por la simplificación y la performatividad que comportan la informática y el tráfico de los mensajes. Pienso que es correcto preguntarse por la forma como se afecta el saber; lo que no resulta convincente de ninguna manera es suponer que el saber y el conocimiento —sin precisar conceptualmente cuál— quedan reducidos en una perspectiva performativa a discursos que tienen que someterse a las reglas de la información y que en consecuencia el saber y el conocimiento se transmutan en información. Lyotard lo expresa del siguiente modo: uno está tentado a escapar a esa alternativa distinguiendo dos tipos de saber, uno positivista que encuentra fácilmente su explicación en las técnicas relativas a los hombres y a los materiales y que se dispone a convertirse en una fuerza productiva indispensable al sistema; otro crítico o reflexivo o hermenéutico, que al interrogarse directamente o indirectamente sobre los valores o los objetivos, obstaculiza toda "recuperación"[1]. Lyotard se rinde a un positivismo prefilosófico, a la eficacia, a la productividad. Estas han existido siempre, pero se solía clasificarlas en órdenes distintos a la información comercial y financiera, y en alguna medida al conocimiento científico-técnico por una parte y, por la otra, al saber y al conocimiento humanista-emancipatorio.

La crítica a los sistemas que Lyotard denomina metarrelatos, el marxismo como prototipo, debido a su carácter omnisciente y a sus pretensiones universalistas, no implica abolir de un solo plumazo todas las formas de crítica y de cambio social.

Lyotard no alcanza a la postmodernidad: los *mass-media* de los cuales se ocupa con fascinación son el resultado más eminente de la lógica de la modernidad, son una proyección racional y representan una novedad

---

1 Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1989, p. 34.

típicamente moderna. La postmodernidad es un más allá de la modernidad en la configuración cultural, necesita una elaboración de la filosofía de la cultura a partir de los signos premonitorios que se dibujan en el panorama cultural y no simplemente la mediocre rendición del saber frente a los medios de comunicación que efectúa Lyotard.

Desde luego la modernidad está agotada, eso lo postulo en un ensayo aparte que he escrito sobre Lyotard. Pero no ha cruzado la raya, goza con las últimas expresiones del viejo mundo de la cultura moderna, proclamándolos acríticamente como el nuevo mundo.

El conocimiento de la ciencia natural es experiencial, de observación y comprobación empírica; el conocimiento social es un fenómeno cultural, apreciativo, histórico; el conocimiento de la filosofía proviene de la autorreflexión, se apoya en un saber crítico y consiste en mostrar las posibilidades no esclarecidas en el mundo o en el discurso; el conocimiento del arte es intuitivo y se produce en el desvelamiento de relaciones o fenómenos ocultos.

Conocer es descifrar un objeto determinado con ayuda del entendimiento; el conocimiento proporciona un concepto que debe ser claro, distinto y preciso. Pensar no tiene relación con un objeto determinado sino con un campo de actividad o de posibilidad más amplio. El pensamiento trabaja con conceptos y a veces con ideas, con impresiones, con intuiciones, en campos en los cuales no hay conceptos o los conceptos son inactuales. En tanto el conocimiento es puntual, el pensamiento es prospectivo. El pensamiento es sintético, combina formas culturales diversas, conocimientos, perspectivas; analiza los conceptos y los proyecta. En tanto el conocimiento produce conceptos y procedimientos que pone al servicio de la ciencia, de la industria, de un cúmulo diverso de posibilidades de acción; el pensamiento dilucida, descubre posibilidades de acción; integra conceptos, analiza su sentido, aplica la crítica; en tanto que el conocimiento descifra qué es algo, el pensamiento descubre caminos en el mundo intelectual, creativo; teoriza, abre perspectivas. Conocer es definir; pensar es prospectar. Conocer es por esencia la labor de la ciencia; para los positivistas el conocimiento es propio únicamente de la ciencia. Para el vitalismo cósmico hay conocimiento en la ciencia, en la filosofía y en el arte, aun cuando en cada uno de esos géneros hay necesidad de definir qué tipo de conocimiento y cómo se produce. En tanto la ciencia busca conocer; la filosofía reflexiona y el arte crea, pero en la práctica, la ciencia tiene que hacer uso de la reflexión en alguna medida; la filosofía se sirve muy ampliamente del conocimiento, genera a su vez conocimiento y tal como la ejercemos en el vitalismo cósmico tiene una relación muy estrecha con la estética y la creación. Sólo una filosofía que haga uso del paradigma razón, no-razón puede penetrar en el arte, descifrarlo y dialogar con las formas. La filosofía racionalista da la espalda al arte y se hunde en el moralismo.

La reflexión, pues, es la herramienta de la filosofía para pensar. La reflexión es como una catapulta, se propone atacar una fortaleza, pero no hay en ella nada impulsivo; la reflexión es circular, da vueltas al problema que nos ocupa, que vamos a llamar la fortaleza: hace acopio de

lo que sabemos en torno al asunto y, por supuesto, de lo que ignoramos. Construimos con el lenguaje posibilidades, las sometemos a examen, las rehacemos una y muchas veces. El talento consiste en filosofía, en no darse por satisfecho fácilmente, sino en manejar un escepticismo que corroe lo que la mente ha armado en un trabajo muy exigente. El rigor consiste en probar muchas veces y con distintas ópticas una construcción teórica. La reflexión trabaja con representaciones, simbolizaciones, interpretaciones. No hay forma de reconstruir fielmente lo real. El mundo o el retazo de mundo que queremos teorizar puede ser visto desde ópticas distintas; puede ser interpretado desde perspectivas diferentes, de manera que existe una libertad delimitada en la cual se mueve el filósofo que reflexiona, pero esa libertad tiene un estatus preciso, que el filósofo debe poner de presente para que el lector o el intérprete puedan saber con qué supuestos ha sido construida una teoría. Quienes creen haber dicho la verdad teórica única o son ideólogos o creen que sus supuestos son los únicos posibles. El pensamiento no es jamás exacto, la reflexión tiene que construir, no es posible simplemente reproducir. En esa construcción caben la imaginación y la creación. Un pensamiento que nos dijera: "el mundo es así...", traicionaría el mundo. El hombre es un ser de posibles y el mundo es una cocreación nuestra, no algo que exista allá en un lugar determinado y perfecto; el mundo tenemos que retomarlo todos los días. La mejor teoría es la que nos permite crear el mundo más pacífico, más creativo, más productivo y más armonioso, medido en términos históricos "reales", es decir, la que mejor defiende la vida.

La eticidad tiene que ver con la autorregulación de la vida social. La eticidad es la posibilidad de que los individuos y finalmente la sociedad obren autorresponsablemente. Es, por supuesto, la opción de desarrollar una vida pacífica y gratificante. La ética es la potenciación del individuo, a diferencia de la moral que consiste en concebir al hombre como criatura débil, heterónoma, a merced de fuerzas extrañas del trasmundo. La ética, al contrario, presupone y busca construir la autonomía del individuo. Ser ético es obrar libremente, lo cual significa obrar autorresponsablemente y desde el propio proyecto de vida. Sólo puede ser ético el individuo; el átomo gregario está condenado a ser moral o inmoral.

La ética es la producción de individuos. El individuo no sólo se caracteriza por su autonomía sino también por su proyección. Individuo es el que hace girar el mundo en torno a su proyecto de vida. De ninguna manera es idealista: no desconoce las determinaciones naturales, los condicionamientos sociales ni las pulsiones erótico-afectivas. No simplemente en el ámbito de posibilidad de la libertad, es decir, en el campo que queda sujeto a su acción, el hombre tiene un proyecto de vida que le permite obrar con alguna coherencia y lucidez. Sólo el individuo descubre su potencialidad, puede descifrar su voluntad de poder para realizar su proyecto de vida. El hombre que descubre su potencia realiza su vida y puede ser ético. La ética proviene entonces de su carácter individual, de su fuerza pulsional. No en cuanto la haga consistir en lo

pulsional sino en cuanto está construida en la no-razón, que tiene lo pulsional como soporte.

Esto garantiza que se da en el individuo una realización personal, humana, que consiste en un equilibrio intelectual-realizador; intelectual-creador; artístico-creador; humano-gratificante. Sólo el equilibrio permite la realización humana plena, que conduce a la eticidad. La ética es alegría, comprensión humana, construcción de la autorresponsabilidad. Lo que encontramos hoy en el capitalismo es el dinero salido de madre; el poder económico desligado de contenido cultural, intelectual, creador, incluso productor. Esto conduce indefectiblemente a la barbarie y al doblegamiento de la ética. La ética fortalece al individuo, no obstante existe la creencia popular de que la ética es la inanidad, unas buenas maneras inútiles. La gente confunde la ética con la moral. La ética es la proyección triunfadora del individuo, el equilibrio que no sólo le permite vivir plenamente, sin prejuicios, sino actuar autorresponsablemente. Esto redunda en el bienestar individual y en unas relaciones sociales pacíficas y gratificantes. La ética realizada plenamente en la vida social es la justicia y la paz. En verdad es difícil. La barbarie necesita mucho menos, sólo la dispersión pulsional caótica. Por supuesto que la ética es no-razón, se apoya en pulsiones descifradas y articuladas con las otras dimensiones del hombre (la universalidad en la cual aparece el no-yo, el otro con el cual la ética estructura el equilibrio) en un proyecto de vida. Las pulsiones permiten pensar, escribir, crear; es más, sin fuerza pulsional no hay nada. Las pulsiones son una fuerza armónica colosal, pero pueden ponerse al servicio de muy diversas causas; eso depende de nosotros. Lo que distingue a un creador de un bárbaro, no son las pulsiones; éstas, por lo menos como estructura general son comunes a todos. Si bien la fuerza pulsional nos conduce en un sentido o en otro, se trata de una tendencia amplia que puede orientar con un perfil u otro perfectamente divergente. Las pulsiones alimentan lo intelectual, lo artístico, lo productivo (con el concurso de la razón) pero también la guerra, el odio, el fanatismo. La creación y la destrucción requieren con frecuencia la misma pasión, el mismo ánimo creador. El problema es qué hacer con las pulsiones. No es que eso dependa del decisionismo. Depende de nuestro propio ser que hemos configurado en el carácter que se forma en los primeros cinco años de vida, pero también en una sobreestructura de personalidad que se perfila con la educación. De ahí la importancia cuando escribía *El derecho a la utopía,* de articularlas a un proyecto de vida. La moral que se pronuncia contra lo pulsional es falsa; la ética cabalga sobre las pulsiones, pero las articula a la razón hasta cierto punto.

ARTE Y VIDA

El arte es una genuina expresión del hombre; lo ha acompañado a través de la prehistoria y de la historia. Si la función de la ciencia y en alguna manera de la filosofía es el conocimiento, además del pensamiento, el arte no parece tener un papel tan convencional y determinado en la vida.

En ciertos sectores incultos se puede ubicar el arte como lujo, como un conjunto de producciones superfluas. Esta actitud se podría reforzar con la consideración de que en los últimos tiempos la obra de arte se ha vuelto mercancía. Se demanda como valor de cambio y no como valor estético. En nuestro tiempo el dinero, el capital, han llegado en su omnipotencia a ser el único gran valor. Si todo puede comprarse con dinero, mucha gente piensa con sentido pragmático que lo único realmente importante es el dinero. Lo terrible de esa sobrepotenciación del dinero es la desvalorización de los valores fundamentales del hombre, entre otros, del arte. No obstante, debemos esperar que el arte desafíe el valor de cambio y prosiga la genuina expresión de las condiciones de vida. El arte es una expresión humana, ¿pero expresión de qué? El arte tiene una relación específica con la vida cotidiana, con la manera como la gente vive su vida; tiene un espacio más allá de la ciencia y de la filosofía. No presenta la connotación de acervo probatorio, de densidad argumentativa; el arte es más intuitivo, menos positivo y convencional; es más rápido en las caracterizaciones, pero puede llegar a ser más profundo en las impresiones. La ciencia y la filosofía de algún modo están asediadas por la positividad, en el sentido del joven Hegel. El arte busca, no tiene obligación de probar, la imaginación es suficiente. El arte crea, la creación está entre la mimesis, la caricatura, la crítica mordaz, la negación, lo imaginario y lo simbólico.

La vida social en un concepto lato que abarca el acontecer social, es el mundo en el cual el arte tiene su fuente. ¿Qué significa la creación? Es desvelar una forma, más o menos real o más o menos imaginaria que permita redescubrir el sentido de una relación real. El arte puede consumarse en un goce estético puro, o a través de lo estético vislumbrar críticamente el sentido de una relación; pero esteticista o realista, el arte se relaciona profundamente con la transnaturaleza de una época, de alguna manera la funda. Tenemos varias formas para historiar la vida de una sociedad: una puede ser a través del desarrollo de la producción material y los acontecimientos políticos, sociales, militares, etc.; otra puede ser a partir de las producciones intelectuales y artísticas. Quien sólo conozca la primera forma no entenderá nunca, pese a lo que se cree, la forma sutil de los giros de la civilización y menos aún cómo la transnaturaleza configura la vida social; por supuesto que quien sólo conozca la última forma, no puede tener un registro minucioso del acontecer "real", pero la producción intelectual y artística sí permite vislumbrar la evolución, el desarrollo de los conflictos, la proyección de la sensibilidad; cómo percibe la gente, o por lo menos algunos sectores el decurso de la vida social. Cuando uno lee a Balzac u observa los óleos de Picasso, sin más información, puede saber mucho acerca de la vida social de los distintos períodos que vivió cada uno. Balzac nos habla de los amores, que dicen más sobre la estructura social que una gran investigación con una enorme documentación; por supuesto que sus obras son muchísimo más. Los lienzos de Picasso nos remiten a la libertad social, a un mundo signado por las innovaciones, a la protesta social, a la guerra... y muchísimo más. Tal vez no se puede vislumbrar todo acerca de la vida

social que sirve de sustento a la creación intelectual y artística, pero sí las líneas gruesas que fungen como coordenadas de la vida social.

La creación es fundamentalmente consciente-inconsciente, lo cual significa que es un tema de la no-razón. Crear no es inventar completamente un mundo, tampoco sólo descubrirlo; pero la creación no puede ser entendida simplemente en el sentido de una pulsión que toma unos elementos conocidos pero dispersos, los organiza y crea con ellos una composición que apunta a una conciencia estética.

Crear es una actividad compleja que tiene que ver con elementos de descubrimiento, invención y recomposición. Crear es, en primer lugar, descubrir algo que yacía oculto, bien sea porque no había sido encontrado o porque no había sido captado en la dimensión en que ahora aparece. La creación es también invención, especialmente de la forma. Un creador concibe intenciones estéticas: imágenes, figuras, giros, sonidos, signos, innovaciones, rupturas, anticipaciones. En el arte es tan importante la forma como el contenido, pero este equilibrio se logra pocas veces. Se dan épocas y tendencias formalistas y épocas y tendencias realistas.

¿Cómo puede entenderse el arte como recomposición? El arte como todas las formas del entendimiento y de la sensibilidad —máxime el arte que está atravesado por la imaginación— es un trabajo de Sísifo, un esfuerzo sin fin para renovar, para cambiar. Este proceso es siempre unilateral, se avanza en un sentido y se abandona otro. Se dan tendencias virulentas que tratan de destruir. Con el tiempo se da una recomposición que acepta las innovaciones y las incorpora a la academia.

En toda cultura con un cierto grado de desarrollo florece el arte. El arte no tiene una función utilitaria, como sí la tiene el conocimiento, aun cuando no agota en ella su potencialidad. El hecho de que el arte no tenga una función utilitaria nos enseña que tiene un carácter lúdico, libre, anticonvencional. El arte representa una "necesidad" de expresión, pero no se agota en la mera forma expresiva. El arte ausculta la vida social: es aprendizaje, observación, crítica, vislumbre, utopía, juego, prefiguración, goce. El arte configura una faceta fundamental de la cultura: el espíritu burlón, inquisidor; la delectación de la forma, la búsqueda de la belleza, representa de algún modo los sentimientos ininteligibles; la pavorosa experiencia de un mundo en el cual, un poco a tientas, debemos crear el sentido de la vida que nos desconcierta, nos anonada, nos sorprende, nos maravilla.

El arte es no-razón: la razón participa por supuesto de las técnicas, de los encuadres conceptuales, de las proporciones y medidas de la representación; pero la forma, la inspiración, el lenguaje tienen algo de intraducible a un lenguaje racional. Cuanto más inspirado y auténtico es el arte más inasible es por la razón. La razón no entiende el arte. La crítica puramente racional de las obras nos deja perplejos, con una sensación de que no ha logrado penetrar en la obra; se ha deslizado por la superficie. La obra de arte es refractaria a la analiticidad del concepto; exige un lenguaje plástico, una visión racional, no-racional.

A diferencia de la ciencia, en el arte prima la individualidad. La teoría social moderna (Hegel, Marx, Habermas, etc.) percibe sólo contenidos universales y particulares. El arte, a mi juicio, muestra indudablemente la existencia de contenidos individuales. Bien sea porque no son sociales en su origen o porque siéndolo representan una impronta individual. Esto es precisamente lo que configura el arte como no-razón. En la ciencia prima la universalidad y en el arte prima la individualidad. La ciencia es una proyección del espíritu, va de lo universal a lo particular e individual. El arte, en cambio, es sensibilidad. Son los individuos los que crean la sensibilidad que se extiende de éstos hacia la particularidad y la universalidad. La ciencia es un discurso y en cuanto tal, universal, no sólo porque el conocimiento, en ese ámbito es eminentemente universal sino también el lenguaje racional, sus premisas y conclusiones. El arte, en cambio, es una búsqueda individual puesta por la sensibilidad. Ésta es fijada por los grandes estetas de una época, es generalizada a partir de modelos individuales. Utiliza un lenguaje, el propio del arte, sonidos, signos, colores, formas, dibujos, imágenes... que no tienen un sentido universal sino que se abren a partir de un modelo o de una obra. Las escuelas científicas representan un acuerdo en torno a un paradigma, a unos cánones racionales para la investigación y valoración de los resultados. Las escuelas artísticas representan un agrupamiento alrededor de una sensibilidad predominante.

La ciencia constituye una búsqueda incesante de la verdad. No importa que no exista la verdad absoluta. La ciencia persigue la verdad como un horizonte de sus búsquedas. El arte no tiene necesariamente que ser verdad; le basta la verosimilitud e incluso con frecuencia la ficción desecha lo verosímil.

Para Hegel, el arte ha nacido de la admiración que siente el hombre por las fuerzas naturales, en especial por el sentimiento interior de un poder universal general[2]. Para Hegel el arte sería entonces la búsqueda de la divinidad. El teólogo Hegel está siempre transido de absoluto. Creo que Hegel confunde una necesidad de expresión, una búsqueda estética con una inquietud religiosa. Podríamos conjeturar más bien que el hombre quiere apoderarse del mundo mágicamente, como en el neolítico. El arte es una toma de posición muy distinta de la que efectúa la religión. Ésta implica una alienación a las fuerzas cósmicas no descifradas; el arte comporta más bien apoderarse del mundo reproduciéndolo simbólicamente; es una delectación en las formas, una aprehensión de la belleza. El arte no es natural, es convencional, es una forma típica de la transnaturaleza, una configuración de la cultura, que siempre forcejea con la naturaleza: la capta, la niega, la reproduce, la mimetiza, la escamotea, se abandona a ella... El arte es una metanaturaleza, afirma la autonomía; es un goce lúdico. El arte crea mundos en los que el hombre quisiera vivir.

El arte es negación de todo lo que humilla la condición humana. El arte subvierte todo lo establecido en tanto forma. Alguien puede pensar que la

---

2 *Consúltese* G. W. F. Hegel, *Estética*, Buenos Aires, El Ateneo, 1954, p. 225.

subversión del arte en lo atinente a la forma es formalista, pero no es así. La forma y el contenido en arte son inescindibles. Una subversión en la forma con un contenido conservadurista es caricaturesco. Es un tanto lo que hace la publicidad. O se da una unidad en la forma y el contenido o no hay arte: el contenido es el correlato de la forma. Cuántas veces intelectuales que se mueven fuera del arte, quieren dar a un contenido rico una forma que resulta pobre, mezquina. Esto configura un pastiche. Y en cuántas ocasiones más, aficionados llenos de entusiasmo juegan con la distorsión de las formas sin plantearse un contenido. Estaríamos entonces ante la añagaza sentimental del *kitsch*.

El arte es utopía, a diferencia de la ciencia que está ligada a lo que es. El arte no puede aceptar un mundo construido de una vez por todas o incluso apenas con estabilidad. El arte prefigura posibilidades, vislumbra posibles, otea armonías en donde sólo hay suciedad y miseria. Por algo el arte se construye con sensibilidad e imaginación, en tanto que la ciencia se edifica primordialmente con la razón. En este sentido, la filosofía, como yo la entiendo, se parece más al arte que a la ciencia. La creación se inicia con la destrucción de todo lo que el artista vislumbra como negación de la vida. Esta función negadora del arte me parece fundamental. Tanto que ideologías políticas, religiosas o de otro orden han querido aprovecharla para la propaganda, pero esto conduce a la negación del arte: un arte dirigido ideológicamente es un adefesio. Las experiencias históricas en este sentido han sido deplorables. El arte es libertad de pensamiento, de concepción, de creación, de configuración, de diseño. El arte lo hacen los artistas con imaginación, no los comisarios ni los predicadores con ideas. Luego de la destrucción por parte del artista viene la ideación de un mundo nuevo. Es más, destrucción y creación son un acto único, sólo que por necesidades de análisis lo desdoblamos en los dos momentos. La creación es destrucción y vislumbre de algo nuevo. La creación es ideación de formas que en su dinámica chocan con las formas establecidas. El arte busca siempre en un universo en el cual el hombre no se encuentra nunca a sí mismo. El hombre es una apuesta, un signo, una interrogación. El hombre está en transición entre el animal y el superhombre, como pensaba Nietzsche; él tomó la categoría de superhombre (*Ubermensch*) de Goethe, lo configuró con valores duros, pero aunque los valores expresan la existencia de una cultura, no son los gestores de una evolución cultural. Es la transnaturaleza misma como fenómeno complejo de la *praxis* y la *poiesis* humana las que permiten la evolución y perfilan los nuevos valores. Tal vez por esa razón, el superhombre de Goethe y de Nietzsche ha resultado un dinosaurio cuya arqueología se hunde en el pasado cultural sin afectar la evolución del pensamiento.

Mientras la facultad que discierne el conocimiento es el entendimiento y éste razona lógicamente, busca elucidar y explicar; el arte se apoya más bien en la sensibilidad y la imaginación, por eso tiene una especial relación con los sentidos, a pesar de que el desarrollo sensorial no agota el arte; éste puede tener una inspiración intelectual, fantástica o intuitivo-sensorial; no obstante, en la ejecución, tanto contenido como

forma se modelan con elementos sensibles, imaginativos, de la no-razón; sólo tangencialmente racionales. Lo racional tiene que ver fundamentalmente con los medios técnicos y con algunos criterios intelectuales, pero la sensibilidad y la imaginación se sustraen a la razón. El arte es un teatro de la vida cotidiana, en el cual se filtran los conflictos, las simulaciones, la desesperación, la esperanza, el miedo, el terror... El arte repudia el oprobio, la brutalidad, todo lo que tergiversa el orden normal de la vida. Cuando el arte se complace en los motivos bellos, en la armonía, en el júbilo tenemos que aguzar la mirada, pues lo más seguro es que el artista nos introduzca en el reino de la ironía, de la crítica mordaz, del sarcasmo o de la sátira. Pero, ¿por qué es esto así? Porque el arte no se ocupa de lo edificante. Por lo menos en lo que respecta al arte moderno, si se diera un mundo feliz y perfecto el arte no existiría. En razón de que el arte es utopía, siempre va más allá de la realidad oteando los posibles que pongan coto a la opresión, a la brutalidad, al sojuzgamiento. El arte lucha por lo perfectible, aun a sabiendas de que la condición humana es incierta, se avanza y se retrocede, se mejora y se empeora. El arte se coloca siempre en este prisma de mil colores, que postulados a la enésima potencia representan las posibilidades del hombre en cada situación. Si se trata de enjuiciar las acciones, las decisiones, las posibilidades del hombre, jamás habrá juicios unívocos. Todo puede enjuiciarse como más o menos bueno o más o menos malo según la perspectiva que se adopte. Si cambiamos el punto de mirada, los juicios que habíamos elaborado se derrumban. El arte se mete en esos resquicios de la falibilidad humana para recordarnos que siempre es posible volver atrás. Lo que encontramos creativo en un momento, en otro se ha vuelto vicioso. El arte nos recuerda que en la variabilidad de las situaciones y posibilidades, el hombre no se encuentra nunca, siempre debe buscar su camino, si bien éste es elusivo.

El arte es una exaltación de la vida. Pienso que el arte y la filosofía mucho más que la ciencia prefiguran la vida. Tal vez porque el arte se mete por los pliegues de la vida cotidiana, reposa en sus resquicios; el arte es un revulsivo de las costumbres y formas de comportamiento social; por esa razón es el espejo de la vida; nos muestra el mundo críticamente asumido y alumbra quizás rutas que podemos intentar. El arte no soluciona nada, no ofrece recetas, pero tal vez no se da un "pensamiento" tan duro contra la esclerosis del mundo como el arte. El momento que vivimos de predominio de la cultura *light*, pretende socavar la negatividad del arte, convertir su fuerza crítica en un producto decorativo. No sabemos lo que resultará de esta experiencia, pero se cierne una gran amenaza contra el arte como lo entendemos. Pienso que se trata de un fenómeno episódico que responde a causas muy complejas de la evolución del mundo en nuestro tiempo. El arte recuperará su aguijón cuando la historia recupere su ritmo de evolución crítica. En el momento estamos viviendo la crisis de la modernidad. Cuando realmente comience la postmodernidad con el aparecimiento de una cultura nueva, entonces el arte encontrará su lugar. Naturalmente hay necesidad de dejar de lado ese libro mediocre y caricaturesco que es *La condición postmoderna* de Lyotard.

El arte produce conocimiento en la medida en que desvela el terror de la vida cotidiana. Sólo el arte es capaz de desvelar el entramado de la vida social para revelarnos aquellos fenómenos que por familiares, por usuales, por atávicos, no acertamos a juzgar en toda su perversidad.

El arte no está sujeto a la moral ni a la ética. Como mundo prefigurado desvela las conexiones de lo que no podemos comprender adecuadamente, no obstante que hace parte de nuestra vida. Así se comprende la familiaridad del arte con una filosofía como la del vitalismo cósmico; ambos otean en los resquicios de la vida social. Si el arte plantea la crueldad, el horror, la barbarie, estos deben tener un efecto catártico. El arte no puede recomponer, mejorar, ocultar lo repudiable. Su método es revelarlo, no para que la gente encuentre allí un modelo que puede seguir, sino para que encuentre una imagen del mundo real, la cual si es adecuadamente presentada debe producir en el espectador normal un conocimiento acerca de que el mal es repudiable. No porque el arte se plantee una moraleja. El arte no tiene por qué ser edificante. No hay nada más aleccionador que la verdad escueta, presentada en toda su crudeza, pero con su causalidad. Si la verdad es presentada adecuadamente en el arte no necesita propósitos reformistas, buenos deseos. El ocultamiento de la verdad o la piadosa modificación de las condiciones del terror, pueden conducir a la perversidad. Disfrazar la realidad, ennoblecerla es el camino más seguro para la hipocresía. El arte muestra, no demuestra.

Ha existido una tendencia persistente a explicar la virtualidad del arte por la imitación. La mimesis sería una fuente de producción de la cual brotarían las obras; pero el arte no es imitación; el arte es creación; se sitúa siempre entre lo que es y lo que podría ser. Lo más característico del hombre a este respecto es la imaginación: el modelo del hombre no es sólo lo que ve, lo que conoce, es también lo que sueña, lo que prefigura, lo que intuye; pienso que el artista diseña formas que son una combinación de lo que ve, lo que intuye, lo que sueña, lo que imagina y en una forma predominantemente inconsciente, lo que rechaza, lo que repudia a la sensibilidad; en otras artes, lo que oye, lo que toca, lo que concibe... Las figuras del Infierno de Dante, o las del Quijote, o las de Balzac, o las de Picasso, Rubens o Rafael; o los sonidos de Chopin, Mozart o Beethoven, o las páginas de Goethe, Schiller o Dostoievski no son la realidad, no son copias de lo existente. Si bien tienen relación con fenómenos del mundo real, son más bien símbolos que semejan pero al tiempo distorsionan; son creaciones novedosas y sorprendentes, pero si nos conmueven y son inteligibles y nos enriquecen en el conocimiento del mundo, es porque nos remiten a algo existente, pero nunca la realidad es tan elocuente como el arte, porque éste no es copia de la realidad sino una elaboración estética con elementos seleccionados con un proceso de diferenciación imaginativo y con una sensibilidad que capta, elabora, niega, construye algo que configura una realidad subjetivo-objetiva. Quien se propusiera ser absolutamente objetivo en arte sería aburrido, pesado, pero, por otra parte, ni el retrato más fiel es capaz de captar la realidad en toda su complejidad; pero aun si se aproximara mucho, siempre sería conciencia real, representación y no realidad. La subjetividad

del artista es una fuente tan rica para conocer el mundo como los elementos objetivos que toma. El conocimiento de la realidad que resulta de la ficción es más rico que cualquier documento sociológico. El arte es insuperable, porque la realidad es tan rica y compleja que todos los realistas se quedan siempre cortos. El gran artista es siempre quien sabe recrear la realidad con un conocimiento muy adecuado y con una imaginación y una sensibilidad que saben desplegarse libremente; de esta manera puede llegar mucho más lejos que quien simplemente se propone reconstruir lo que perciben sus sentidos. La filosofía sabe que los sentidos engañan y son insuficientes, por lo cual el entendimiento es un complemento indispensable, si bien no puede sustituir los sentidos; en el arte millones de datos procesados no pueden sustituir la imaginación y la sensibilidad de un autor; pero al contrario vale también: toda la imaginación y sensibilidad son insuficientes cuando la información que nutre el contenido de la obra no es adecuado.

Afirma Hegel:

> [...] las tentativas hechas para perfeccionar el gusto considerado como sentido de lo bello, tentativas que sólo han producido igualmente vaguedades, ideas indeterminadas y superficiales. El gusto así concebido no puede penetrar en la naturaleza íntima y profunda de los objetos; porque ésta no se revela a los sentidos ni aun al razonamiento, sino a la razón, a esa única facultad del espíritu que conoce lo verdadero, lo real, lo sustancial de todas las cosas[3].

Hegel comienza la *Estética* ponderando la sensibilidad y la imaginación, lo cual evidentemente es muy sorprendente, pero sólo para afirmar más adelante la hegemonía de la razón; con su racionalismo piensa que la forma sensible del arte no es más que un ropaje para esconder un discurso lógico-racional. Con esa oposición sensible racional no se puede llegar a comprender la especificidad del arte. El arte es fundamentalmente no-razón. La razón participa en el arte con los medios técnicos y una referencia a través de la conciencia del artista a algunos caracteres del espíritu o de la cultura de una época. Hegel supone que el arte es la manifestación sensible de la idea. El espíritu no tendría más que una forma de manifestarse que serían las ideas o el bagaje intelectual. Si bien el sustrato intelectual tomaría varios caminos, uno sería el de la razón, en la filosofía y en la ciencia, en la cual el discurso tomaría un giro lógico-racional; el otro camino sería el del arte, en el cual el intelecto y la razón se inmiscuirían en una materia ajena, los sentidos y la imaginación. El arte en estas condiciones no sería sino un recodo para hacer el mismo camino, el de la apoteosis de la razón, el de la comunicación de las ideas. Pero el arte no es razón; ésta, al contrario de lo que piensa Hegel, es refractaria al arte; el arte es entonces para nosotros otra forma del espíritu, la que representa la otra dimensión del hombre, que el teólogo Hegel no reconoció y la cultura europea en general sólo aceptó

3 G. W. F. Hegel, *Estética*, t. I, *op. cit.*, 1954, pp. 102-103.

—por lo menos en algunos círculos— a partir de la formulación teórica de Schopenhauer, Nietzsche y Freud. El arte no es proclamación de ideas sino manifestación de lo pulsional, del deseo, de una afirmación de la individualidad. El arte proclama la humanidad del hombre en tanto autorreconocimiento del hombre (individuo). El arte es una autocrítica del mundo en la medida en que el artista transfiere su personalidad al otro y al mundo; es el proceso de humanización por excelencia. El arte no es jamás un discurso puramente racional, es un campo obscuro, impenetrable para una mentalidad lógica, o mejor, parte de otra lógica. La "lógica" del arte es la del color, la del símbolo, la del sonido, la de la imagen. El arte es un pensamiento de lo individual que no entiende la razón; es no-razón, otra forma del espíritu que capta el *eros*, el deseo, esa individualidad insuperable que he descubierto en la utopía, pero que la filosofía occidental no reconoce. El hombre es individuo y universal. La filosofía europea pensó que la universalidad subsumía al individuo, pero esto ha sido una equivocación. El individuo es insuperable, de ahí la singularidad del arte. No obstante, me interesa ser bien comprendido; no soy individualista, la socialidad es muy importante, lo que planteo es la coexistencia de los dos momentos, la que representa lo que llamo la contradicción primordial, es decir, que puede conciliarse pero no superarse. Por supuesto el arte (no-razón) no es puro como tampoco lo es el pensamiento racional: en el arte aparecen ideas, elementos racionales, pero mediados por la no-razón. Cuando elementos puramente racionales dominan en una obra, ésta es espuria. Es el caso del arte-propaganda; del arte-confesión, o del arte-pedagogía.

Lo bello para Kant no rebasa el espíritu que lo percibe. En la concepción de la libertad, de la ética y en el juicio de gusto se mueve Kant en una subjetividad irrebasable. Para mí, lo bello como resultado de la no-razón se eleva a lo objetivo. Postular que lo bello permanece inaccesible a la inteligencia, al conocimiento, sorprende ante todo porque el propio Kant y sus críticos carecían de las categorías adecuadas para plantearse filosófica o estéticamente el problema del arte.

El problema categorial puede plantearse así:

1. Ciencia-entendimiento-conocimiento-razón
2. Arte-sensibilidad-gusto-no-razón

La no-razón es lo otro de la razón. La razón, para mí, es bidimensional, es *ratio* y *logos* en tanto referida a la ciencia, al conocimiento, a lo universal, a la filosofía teórica; es no-razón en tanto referida al arte, al *eros*, al individuo, al inconsciente, a la filosofía práctica. Es una legislación que a diferencia de la razón primera, no es horizontal sino vertical; no es recta sino curva; no tiende al desciframiento sino al desvelamiento. *Descifrar:* averiguar el significado oculto de algo; conocer (Razón primera). *Desvelar:* Dar a conocer algo que se mantenía secreto. Revelar (No-razón).

La razón primera descifra (conoce); ciencia, filosofía (hasta cierto límite); razón teórica (el mismo límite). La razón segunda desvela (reconoce

o revela); arte, filosofía teórica (más allá del límite); psicoanálisis; dialéctica individual-social desde el individuo; vida psicosocial.

El arte es, pues, un desocultamiento; revela la vida cotidiana, los conflictos, el *eros*; produce conocimiento de la no-razón, es decir, desvelamiento; a diferencia del conocimiento racional (desciframiento).

En el mundo contemporáneo lo bello no es sin más una condición del arte. Ahora el contenido revela y la forma distorsiona (lo aceptado en la percepción del mundo). No obstante, el arte moderno que fue un arte de lucha, de combate, revolucionario, llegó a ser reconocido por formas estereotipadas, hasta trocarse en muchos casos en pura expresión, de acuerdo con la consigna el arte por el arte.

El gusto es la facultad que percibe lo bello y que lo juzga, pero debe remitirse a una valoración estética objetiva, que no se quede en la mera subjetividad como en Kant. Charles Bénard, en el prólogo a la *Estética* de Hegel, se refiere a los antecedentes de ésta y en particular a la estética de Kant, a la cual formula duras críticas. Después de aducir que no logra precisar el campo de lo estético, que se queda en la subjetividad, señala que:

> De esta estética, sin embargo, se desprende un pensamiento profundo, y es que en lo bello se realiza el acuerdo entre lo particular y lo general; la facultad de lo bello ocupa el término medio entre las dos grandes facultades: la sensibilidad y la razón[4].

No obstante las limitaciones del pensamiento de Kant, él logró como pocos perfilar la singularidad del arte, no reduciéndolo a la razón, la cual acabaría negándolo, ni simplemente remitiéndolo a la sensibilidad, la cual le recortaría su fuerza comunicacional.

Existen dos facultades del pensamiento, la razón y la no-razón. Las dos se complementan y expresan la pluridimensionalidad humana. La razón funda el conocimiento, los desarrollos lógicos, teóricos y la universalidad. La no-razón funda la sensibilidad, el gusto, el *eros*, la creatividad, la individualidad, la vida psicosocial y la eticidad.

El gran poeta y dramaturgo alemán, Friedrich Schiller, escribió dos textos singularmente importantes sobre teoría del arte, *Kallias* y *Cartas sobre la educación estética del hombre*. En ambos libros puede observarse la influencia preponderante de Kant. No obstante, Schiller no es un nuevo epígono, sino que aun declarándose kantiano en teoría del arte, traza el camino desde el juicio estético subjetivo de su maestro hasta una concepción objetiva del valor del arte. Sostiene Schiller:

> Bella será, pues, una forma que se explique a sí misma; explicarse a sí mismo significa en este caso explicarse sin la ayuda de un concepto. Un triángulo se explica a sí mismo, pero sólo por medio de un concepto. Una línea ondulada se explica a sí misma sin la mediación de un concepto[5].

---

4 Charles Bénard, "Prólogo", en G. W. F. Hegel, *Estética, op. cit.*, p. 16.
5 Friedrich Schiller, *Kallias*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 27.

Ésta es la teoría kantiana que concibe una razón teórica que se desenvuelve por medio de conceptos, tiene un sentido lógico y se aplica al estudio de la naturaleza; y, por otra parte, una razón práctica, que se aplica a la ética y a la estética y contiene intuiciones, no conceptos. Substraer el arte del desarrollo conceptual es bien extraño. Lo que intentan hacer Kant como Schiller es concebir el arte tanto como la ética, más allá del influjo puramente racional y esto es válido, sólo que no contaban con las categorías adecuadas para hacerlo y esta carencia los conduce al absurdo de teorizar un arte libre de conceptos.

Podemos decir más bien que el arte es un mundo de la no-razón: el arte es también un mundo conceptual, sólo que debemos distinguir conceptos puramente lógicos (racionales) y conceptos estéticos (no-razón): los primeros discurren con un lenguaje y unas categorías universales; buscan entender un objeto de estudio en el universo cultural y social, determinando de ser posible sus condiciones y perspectivas; los conceptos de la no-razón tienen una lógica distinta; parten del objeto (obra) como una singularidad, buscan entender unos valores propios de la sensibilidad y la imaginación del artista como representativos simbólicamente de una cultura y no la significación del objeto dentro de la universalidad sociocultural, como en el caso de la ciencia.

La conclusión que saca Schiller del enfoque teórico que analizamos es dramática: "Bella —sostiene— puede decirse entonces, es aquella forma que no exige ninguna explicación, o bien aquella que se explica sin concepto"[6]. "Bella", entendida como una forma estética, tiene que poder ser explicada y comprendida; de lo contrario nos hundimos en un solipsismo que no permitiría construir una teoría del arte. Este juicio único basta para comprender la insuficiencia de la concepción estética de Kant. Escribe Schiller:

> La razón práctica requiere autodeterminación. Autodeterminación de lo racional es determinación pura de la razón, esto es, moralidad; autodeterminación de lo sensible es determinación pura de la naturaleza, esto es, belleza[7].

La moralidad (¿eticidad?) no puede ser una mera concreción de la razón, porque esto conduce, como lo he afirmado en otro contexto, al moralismo; no obstante, la segunda afirmación es correcta: la forma del arte es sensible, no obstante que el contenido es diverso; puede ser sensible o intelectual.

El arte pertenece al mundo de la apariencia (por lo menos para Schiller) en sentido filosófico: es representación, mundo virtual, personificación o interpretación de un mundo real o posible. Para Schiller, a diferencia de Kant, el "[...] carácter de objetividad de las cosas que las pone en situación de aparecer libres, es precisamente el mismo que, cuando está presente, les otorga la belleza y que, cuando falta, destruye su belleza [...] "[8].

---

6 *Ibíd.*
7 *Ibíd.*
8 *Ibíd.*, p. 41.

La representación libre de la apariencia tiene un carácter de objetividad, el cual sería el mismo que el de la representación del objeto en la facultad del gusto. Ese carácter objetivo tendría una validez general. Así construye Schiller la teoría objetiva del arte. La técnica sería la condición necesaria de la aplicación de la libertad en el mundo de la apariencia. Schiller piensa, con toda razón, que lo bello en el arte no está ligado a ninguna materia sino al tratamiento que le da el artista a la materia que elige. Schiller utiliza un concepto de libertad negativa, que utiliza profudamente y puede sorprender al lector. Consiste en los objetos del mundo natural no constreñidos que constituirían el correlato de la apariencia asumida por la razón, práctica. El mundo del arte se sentiría requerido para transportar la libertad del mundo natural a la apariencia estética.

Según afirmaba Kant —citado por Schiller— "La belleza natural es un objeto bello. La belleza artística es una representación bella de un objeto"[9]. La primera es la belleza del contenido; la segunda la belleza de la forma. Para el arte clásico —Schiller es paradigmático— el secreto del arte es la belleza de la forma. Para el arte moderno, entendiendo por tal el del siglo XX, lo bello y lo feo pueden disputarse la distorsión de la forma. Para Schiller la imitación de la naturaleza es tarea esencial del arte; para el arte moderno, ese postulado no tiene ahora valor. Escribe Schiller:

> La naturaleza de lo representado se ve violentada por el representante, en tanto que éste hace valer su naturaleza. Así, pues, sólo puede decirse de un objeto que ha sido representado con libertad cuando la naturaleza de lo representado no se ha visto perjudicada en absoluto por parte del representante[10].

Para la sensibilidad contemporánea, este juicio de Schiller resulta extraño. Esa fidelidad al modelo del arte clásico, carece ahora de mérito. Es aún más extraño el concepto de libertad que usa Schiller. Sólo hay libertad cuando la personalidad creadora del artista no se impone al modelo, es decir, cuando lo representa fielmente. Nosotros hablaríamos de libertad —al contrario— cuando el artista impone su fuerza interior, su estilo, su personalidad creadora. La forma debe aniquilar la materia y reinterpretar el modelo, es lo propio del arte. La apariencia hombre, por ejemplo, debe eliminar la materia real, mármol, de tal manera que la escultura represente un hombre y en esto consiste la libertad, en que la apariencia reviva el mundo real reinterpretándolo y diluyendo la materia que lo contiene.

Cuando Hegel escribe la *Estética,* ya la filosofía del arte ha conocido un gran desarrollo en Alemania, con Baungarten, Winckelmann, Lessing, Kant, Schiller y Schelling, entre otros. De esta manera, Hegel busca hacer una síntesis de la reflexión sobre el arte. La *Estética* es, por esto, un libro matizado y rico, en el cual pueden seguirse los ecos de las

---

9 *Ibíd.*, p. 89.
10 *Ibíd.*, pp. 93 y 95.

tendencias y escuelas que debatían sus tesis en la Alemania de la primera mitad del siglo XIX. No obstante, Hegel hace una defensa de la hegemonía de la razón en la *Estética*. "El mundo del arte —señala— es más verdadero que el de la naturaleza y el de la historia"[11]. Esta apreciación la basa en que el espíritu penetra más fácilmente en el arte que en la naturaleza y la vida común. Para Hegel el espíritu no es más que la razón que se proyecta desde la subjetividad hacia el mundo dándole carácter a una época, a las obras de arte, a las instituciones políticas, a las expresiones de la cultura y a las manifestaciones populares. En la *Fenomenología del espíritu*, la razón se eleva a espíritu. Hegel compara la sensibilidad con la razón y esto nos importa para conocer su sentido del arte. Así reflexiona: "La sensibilidad es la región oscura e indeterminada del espíritu. La sensación por ser puramente subjetiva e individual, no proporciona materia más que para distinciones y clasificaciones arbitrarias y artificiales"[12]. Si la ciencia es razón, la filosofía es razón y el arte es razón, Hegel no puede distinguir verdaderamente la especificidad del arte frente a la ciencia y la filosofía. Decir que la sensibilidad es la región oscura e indeterminada del espíritu es quitar toda importancia a la sensibilidad. El arte utilizaría elementos sensibles sólo como símbolos para representar ideas. El universo del hombre no se agota en lo intelectual, por esta razón la sensibilidad no es un mero instrumento ciego para que brille la razón, sino una forma genuina de manifestación de la no-razón. La otra dimensión del hombre, la lúdica, la pulsional, la inconsciente, la mítica, la ética... se comunica a través de la sensibilidad. Por eso la razón no entiende el arte; un análisis puramente racional de una obra de arte sólo puede comprender algunos elementos, pero no la obra en cuanto tal. El arte representa gestos, actitudes, sonidos, colores, formas, emociones, tipos de vida... todo lo cual apenas si tiene un sentido inteligible racionalmente. La sensibilidad no se puede traducir a ideas (en el sentido de Hegel), a conceptos sino a patrones sensibles, a formas, a usos, a afectos y pasiones, a aspiraciones, a deseos... Por eso el arte requiere para ser interpretado una inteligibilidad de la no-razón, que implica lenguajes, que a diferencia de la razón no tienen un sentido universal y no penetran desde fuera en la obra, lo que no haría más que malinterpretarla; los lenguajes del arte proceden del interior, persiguen un sentido específico en cada una de las artes, e incluso en cada una de las obras; sólo indirectamente remiten a categorías sociales; buscan un sentido inmanente, individual. El arte no parte como la ciencia de conceptos universales, sino más bien construye modelos individuales que pueden llegar eventualmente a representar prototipos universales. Como la filosofía no tiene territorio propio, a veces se acerca más a la ciencia y adopta su racionalidad; o al arte, y en este caso asume el carácter de no-razón. Hay unos tipos de arte más "puros" que otros, por llamarlos de alguna manera. La música es refractaria a la razón, es un lenguaje de emociones, que sólo puede ser descrito si se mira

---

11 G. W. F. Hegel, *Estética*, Tomo I, *op. cit.*, p. 92.
12 *Ibíd.*, p. 102.

históricamente, como propio de la sensibilidad de una época; el ensayo como tipo general, se apoya en la reflexión y por eso se acerca más a una filosofía racional. De ninguna manera puede pensarse que el arte sea disciplina ajena a la razón. La razón efectivamente aparece en algunos procesos de las obras de arte, en unos más, en otros menos; por eso el arte es inconsciente-consciente; no-razón-razón; sensibilidad-conocimiento. El arte no es una ciencia disfrazada en un formato sensible; no es tampoco una filosofía en una forma *sui generis*.

El espíritu, en el sentido de Hegel (*Der Geist*) es el acopio de facultades intelectuales y creativas; es el *nous*, el pensamiento, la actividad intelectual. Ahora, en tanto espíritu objetivo se proyecta en la moralidad, la historia y el Estado; en tanto espíritu absoluto, tiene en cuenta el autodesarrollo del espíritu en el arte, la religión y la filosofía. Para Hegel, el espíritu, como la más alta inspiración humana da forma a todas las actividades intelectuales y creativas, en las cuales el hombre compromete su proyección en una época. Así se habla del espíritu del teatro, el espíritu de la música. Podríamos decir que el espíritu contiene la razón, en tanto pensamiento, en tanto capacidad analítica, pero podemos postular que contiene igualmente la no-razón en tanto espíritu inconsciente, lúdico, creativo, mítico, etc. Para quienes piden una unidad de las facultades, podríamos decirles que el espíritu es razón y al tiempo no-razón, es desarrollo intelectual y simultáneamente creación artística; es actividad consciente coexistente con la actividad inconsciente; es conocimiento y pulsión de poder; es universalidad e individualidad; es reflexión y actividad lúdica; es lucidez y goce; en una palabra, es razón y no-razón.

Theodor Adorno, el filósofo judío, miembro de la Escuela de Frankfurt, aparece hoy a la distancia muy disminuido filosóficamente, como le ha ocurrido prácticamente a todos los filósofos más importantes del siglo XX; pero en cambio, Adorno escribió una obra considerable sobre arte y estética, que lo coloca como el mayor estético del siglo XX. George Lukács, quien podría disputarle de alguna manera ese título, adoptó una posición servil frente al estalinismo y se prestó a utilizar la estética y la concepción del arte con fines propagandísticos. Su teoría del Realismo Socialista sirvió para defender mediocridades que tenían pretensiones de grandes artistas. Adorno, quien pertenecía al marxismo occidental (neomarxismo) dispuso de la libertad para crear una teoría del arte de gran envergadura. Lukács no entendió el arte moderno, a los artistas más innovadores los trató despectivamente, basándose en análisis ideológicos sectarios, tal vez con la excepción de Thomas Mann, a quien convirtió en paradigma de los grandes novelistas.

Adorno, por su parte, fue un pensador muy culto, brillante, no obstante un tanto rígido en la aplicación de las categorías estéticas. No entendió el jazz, al cual calificó como una música menor; un caso parecido fue el de su consideración del surrealismo francés, que se desarrolló en tanto Adorno emergía como el pontífice de la estética en Alemania, al lado de Walter Benjamin.

Schiller consideraba el arte como el mundo de la apariencia; Adorno, en cambio, le otorga al arte una entidad ontológica más consistente, en lo cual, a mi juicio, le asistía razón. "Las obras de arte —pensaba Adorno— se salen del mundo empírico y crean otro mundo con esencia propia y contrapuesto al primero, como si este nuevo mundo tuviera consistencia ontológica"[13]. Si un filósofo dice que el arte es un mundo con esencia propia, ya no es mera apariencia, pese a que, el final del párrafo citado es dubitativo. Adorno en tanto marxista piensa el arte ligado a condiciones históricas; este historicismo ocasiona que el arte pierda su unidad y que no pueda definirse; pero, por supuesto se dan mediaciones. Adorno defiende la autonomía del arte. Así, cita a Schönberg, su maestro en música, quien sostiene que "se pinta un cuadro, no lo que representa". El arte es un mundo nuevo, por supuesto que mantiene referencias con el mundo histórico, pero esa simbología, aun en el arte más realista, no es una simple representación. El arte es la creación de un mundo nuevo, en el cual podemos mirarnos, es un mundo inteligible a través de la no-razón, pero no es el mundo real, es una mirada con un lenguaje estético, incluso una mirada que niega. Esta negación puede representarse como selección de elementos, con énfasis en componentes sensibles en la configuración de la forma. En el arte moderno la deformación es un instrumento crítico, el cual representó en los albores de este tipo de arte crítica social, pero en la actualidad se torna cada vez más un juego formalista sin consecuencias.

Sostiene Adorno que "El arte es la antítesis social de la sociedad y no se puede deducir inmediatamente de ella"[14]. El arte no es mimesis, copia o simple representación fiel; el arte es más bien negador de una relación o de un sentido de la vida. La sensibilidad artística choca con los usos dominantes, pero el arte también prefigura perspectivas: el arte otea y vislumbra posibles. Para mí la utopía proviene del arte, y es en el arte y en la filosofía donde puede perfilarse, antes de pasar a la historia.

Adorno piensa que se puede escudriñar la naturaleza del arte teorizando la vida anímica. En verdad el arte es el mundo del deseo, de la voluntad de poder, de la esperanza, de la ambición, de la sublimación. Esto supone que hay unas constantes psicológicas en el hombre. Este juicio es discutido o incluso negado por el psicoanálisis. La crítica de Adorno al psicoanálisis en el ámbito estético es bien importante.

> Para ella —la doctrina psicoanalítica— las obras de arte son esencialmente proyecciones del inconsciente, de aquellas pulsiones que las han producido, y olvida las categorías formales en la hermenéutica de la materia, colocando con una trivialidad propia de médico de espíritu fino el objeto para el que están menos capacitados, llámese Leonardo o Baudelaire[15].

---

13 Theodor W. Adorno, *Teoría estética*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1984, p. 10.
14 *Ibíd.*, p. 18.
15 *Ibíd.*

En este sentido el psicoanálisis apunta a disolver la psicología en unos episodios de la historia del individuo; no existiría una psicología humana que más allá de los avatares de la historia personal que revela el análisis, presentara unas características invariables que tipifican al hombre en cuanto tal y que se han configurado en la larga historia del hombre, desde la transición del homínido al *homo sapiens*. Pienso que esa consideración del hombre patológico como forma prototípica del hombre, que efectúa el psicoanálisis, conduce a una visión cerrada, incapaz de comprender al hombre más allá de la clínica. El inconsciente fue un descubrimiento maravilloso, un aporte a la comprensión del hombre, pero con la aguda observación de Adorno, pienso que ha llegado el momento de delimitar teóricamente el ámbito de su validez. Efectivamente no hay esencia humana, pero la persistibilidad —categoría que he propuesto para reemplazar la esencia— permite comprender que hay algo que permanece. Más allá de los cambios políticos, sociales y culturales, la literatura y el arte nos permiten concluir sin ninguna duda que desde hace milenios el hombre revela unas características que podemos reconocer en el hombre de hoy. El hombre tiene una configuración erótico-afectiva, la cual, más allá de las diferencias culturales permite que nos reconozcamos en los personajes de la tragedia griega; en las narraciones de *Las mil y una noches*; en los relatos del Decamerón de Boccaccio... Pese a la distancia, encontramos allí representados hombres con los deseos, las ambiciones, las falencias y las virtudes que observamos en los contemporáneos. La historia cambia muchas cosas, pero en los entretelones continúa el hombre reconocible por nosotros, en las más diversas épocas históricas. En verdad el arte sólo podía surgir de esa rica veta del mundo interior que va desde el conocimiento hasta lo onírico; desde las imágenes de la percepción hasta las formas imaginarias. El arte es tan expresivo de la condición humana como la ciencia y la filosofía. Por supuesto que si bien el arte se configura en el mundo interior, no sólo en él encuentra sus raíces, sino que remite al mundo exterior. Esto resulta obvio desde el punto de vista del paralelismo cuerpo-mente de Descartes y Spinoza. El arte tiene una referencia obligada al mundo social y de la cultura, no obstante que deba insistirse siempre en su autonomía, lo cual significa que éste no puede enfocarse como representación del mundo exterior, no es un campo accesorio que encuentre su sentido en la realidad aludida; el arte tiene un sentido inmanente, precisamente la no-razón penetra en el submundo de la obra, impenetrable por la razón, para darnos el sentido estético, una interacción de forma y contenido que se sustenta en sí y vive por sí; es la ontología de una realidad nueva que tiene referencias en otros mundos, pero que sólo en su ser propio encuentra su sentido auténtico. Adorno piensa que la teoría del arte de Freud es idealista al remitir siempre su interpretación al mundo patológico interior. Por eso el psicoanálisis más que configurar una teoría del arte sirve para aportar elementos y para esclarecer motivos oscuros.

Adorno se pronuncia en el sentido de abolir el concepto de goce estético, así como, cuestionar el concepto de lo bello en arte. Si nos remiti-

mos al arte moderno, lo feo tiene por lo menos tanta pertinencia como lo bello; pero más allá de lo bello y lo feo, el goce estético no parece tan fácil de erradicar. Estamos acostumbrados a pensar que el arte siempre comporta un "goce"; pero naturalmente el goce en arte tiene que ver con la sublimación y con la fuerza de la forma respecto del contenido. Una obra como el *Guernica* de Picasso, no produce alegría; remite al genocidio de un pueblo; se ven cabezas rodantes separadas del tronco, animales destrozados ante la furia de los bombardeos; si fuera un ensayo explicaría el repudio, la crítica de la brutalidad y la deshumanización, pero es un cuadro, muestra el horror pero en una forma novedosa. Un artista o un esteta ven en el cuadro una bella composición, un tratamiento del tema que produce admiración y concita el espíritu que se abstrae del mundo y se detiene en la forma como la realidad última del cuadro. Pienso que el cuadro no produce estupor, el arte no remite a la moralidad ni a la eticidad; los cánones estéticos conducen al universo de la emoción, no meramente a la crítica racional. No digo que suprima el horror, el artista ha pintado el cuadro con rabia y cualquier intérprete se refiere al horror que representa; pero la estética se impone, la armonía, hace del cuadro una instancia no argumentativa, no propagandística, no demostrativa. Al pasar por la forma, cualquier anécdota se transforma, dice más o menos de la realidad, pero lo dice estéticamente. Aceptemos, tal vez no siempre bellamente. El goce es entonces independiente del contenido. Es la forma de la obra la que impresiona, la que apunta al gusto. El goce, en arte, es disfrute estético, no alegría por lo representado.

La gran crítica de arte, como todas las críticas se ha hundido, porque se ligó a la barbarie política y pereció con ella. Los totalirismos, conducen al vacío, eliminan los matices, por acción o por reacción. Si queremos recuperar la crítica de las distintas actividades sociales, es necesario desligarla de la política. La política, porque cuando ésta se expande más allá de su ámbito específico, corrompe todo lo que toca.

El *logos* es palabra, pensamiento, tiene una función en la inteligibilidad del mundo; posee un sentido lógico y epistemológico; es lo otro frente a la realidad, a la cosa extensa, a lo en sí. ¿Cómo se relacionan *logos* y mundo? El mundo es penetrado por el *logos*, dicen los racionalistas; el *logos* se despliega en razón y no-razón y va a traducir el mundo, afirmo. Esto de ninguna manera lleva a la conclusión de que el *logos* sea pasivo; el *logos* ayuda a configurar el mundo en la medida en que aporta un sentido, una perspectiva, un significado histórico de conformidad con el proyecto del hombre, con la transnaturaleza; esa proyección del *logos* es razón, en cuanto discurso lógico, en cuanto hermenéutica de lo en sí; es no-razón en tanto discurso de la vida psicosocial, en tanto experiencia vital, del *eros*, de la individualidad, del inconsciente, del arte, del mito; es el otro discurso translógico, no en tanto carente de lógica; la lógica de la razón es la lógica del discurso primero; la lógica de la no-razón es una lógica de lo en sí en relación con el *Dasein* (el individuo humano); no es una lógica que discurre con el mundo; es una lógica de contrapeso a la experiencia del mundo, es la lógica del individuo en tanto

microcosmos, en tanto yo, en tanto representación inconsciente (ello), en tanto fuerza creadora.

Es bien interesante la manera como Theodor Lipps relaciona forma y contenido:

> Contenido de la obra de arte en tal sentido es lo figurado o representado en ella, lo que dentro de ella recibe una forma determinada, y sólo en cuanto recibe dicha forma o configuración. Y forma artística no es otra cosa que la manera de ser del contenido, por lo cual éste llega a ser tal contenido. Ambas son de tal modo una misma cosa que no sería posible cambiar la forma, es decir, la manera de ser del contenido en lo más mínimo, sin que, al mismo tiempo, cambiase también el contenido mismo, y a la inversa[16].

Si, por el contrario, se toma como contenido el conjunto de hechos o de asuntos históricos, en este caso existe el riesgo de que la obra se considere como un discurso y se asuma de una forma especulativa. Esta asunción del contenido no reconoce la autonomía del arte, éste sigue teniendo una relación directa, inmediata y próxima con el mundo exterior.

El arte ha nacido de la vida interior del hombre, es una manifestación del individuo. La ciencia y la filosofía tienen un referente exterior al cual deben acomodar las reflexiones. El arte no es mimesis, se planta allí frente a nosotros en espera de ser reconocido como algo único, en tanto obra y en tanto arte. Así surge la diferencia entre conocimiento y pensamiento, por un lado, y creación, por el otro. El pensamiento y el conocimiento son sociales por antonomasia, lo cual no significa que no haya aportes individuales, sino que el sentido mismo del conocimiento y el pensamiento son sociales; el arte es individual. ¿Por qué? El arte es creación; el artista da forma a un contenido cualquiera y utiliza unos elementos sensibles escogidos a propósito. El arte es la creación de un mundo posible, ese mundo pone las condiciones de su interpretación; el arte es inteligible a partir de sus propias definiciones en torno a sus objetivos, al proyecto formal y a la validez intrínseca de sus postulados; es decir, el arte es no-razón. El artista está entre la individualidad creadora y las significaciones sociales del pensamiento y el conocimiento: el resultado es una creación individual-social. La filosofía positivista está en la línea de la ciencia, está enfilada con la razón, la lógica y el conocimiento; la filosofía vitalista se coloca en una línea media entre la ciencia y el arte; se apoya en el conocimiento y en la creación; discurre con la razón y la no-razón; quiere construir un mundo basado en el saber y en la emancipación. Sólo pensando en el arte puede entenderse realmente la utopía; un artista que no sea utopista no es artista; la utopía es esa mirada libre que se niega a

---

16 Theodor Lipps, *Los fundamentos de la estética*, Madrid, Biblioteca Científico-Filosófica, s. f., pp. 90-91.

pensar a partir de los límites del mundo establecido. La utopía no es ilusa, no desconoce los obstáculos; sólo sabe que quien no piensa con una perspectiva de distancia nunca llegará lejos. Sólo con una perspectiva muy amplia podemos comprender el valor relativo de los obstáculos del mundo, que aparecen al realista que permanece en el *topos*, y en mejor latín *locus*, como insolubles. El que otea más allá de sus preocupaciones inmediatas descubre que hay posibilidades inéditas; el que permanece aferrado al *locus* (lugar) es el loco que no puede rebasar su situación (*locus*).

El arte es la utopía de la vida y la vida es la utopía del arte, por eso el vitalismo cósmico, en tanto filosofía está ligado a la no/razón de la creación y a la razón del conocimiento.

El arte es, por definición, la libertad creadora. El arte es el refugio de los hombres libres en las épocas de opresión. En el arte podemos vislumbrar las posibilidades de la libertad. El positivismo ha estado ligado a la exaltación del conocimiento, la filosofía vitalista está construida sobre un trípode: conocimiento, creación y pensamiento. El pensamiento es el resultado de la combinación de conocimiento y creación o de razón y no-razón; el pensamiento vitalista se proyecta al mundo no sólo teniendo en cuenta la perspectiva de lo que es, sino calibrando lo posible.

El arte es la expresión humana que tiene una recurrencia más profunda a la vida; el arte capta la pluridimensionalidad de la vida; el conocimiento casi siempre se queda en la exterioridad, no puede penetrar los meandros de la existencia; sólo el arte crea cavidades por las cuales podemos penetrar las significaciones ocultas; esas que sólo se entregan al que mira una y otra vez al abismo para escrutarlas. La vida en tanto no-razón sólo puede penetrarse por el arte, el psicoanálisis o el amor. La vida es brumosa, huidiza y profunda. La conciencia es presuntuosa, cree saberlo y decidirlo todo, pero a veces intuimos que no ha comprendido nada, que somos sonámbulos de una larga noche. La vida es inescrutable para la razón. Se resiste a la claridad conceptual, tiene un lenguaje emotivo y curvo. Ya en *El derecho a la utopía* lo planteé, la vida carece de sentido, pero no se puede dar sentido a la vida por vía general; no existe más sentido vital que el que el individuo pueda darle a su propia vida. De ahí que crear un proyecto de vida sea algo fundamental para quien logra llegar a ser individuo. Para el átomo gregario, la masa y la ideología le prestan un sentido que no es el suyo, por supuesto. Es el sentido que le otorgan la moral y la dominación. Ese proyecto de vida sólo puede crearlo cada individuo a su medida, consultando su talento y sus limitaciones; su disciplina y su deseo, la capacidad de trabajo y la ambición. Ese proyecto de vida no es sólo una capacidad de acción, es también la posibilidad de desarrollo creativo, de equilibrio pulsional y de desarrollo lúdico.

He descubierto que sólo quien tiene un proyecto de vida puede hacer real la libertad: se le posibilita hacer un acopio de fuerzas que le permite realizarse humanamente, lo cual significaría poner un fin creativo o productivo a la vida y realizarlo con la satisfacción pulsional que esto implica. La reflexión sobre el arte nos enseña que sólo la vida producti-

va o creadora puede ser rica en satisfacciones humanas. El arte es el paradigma de la vida porque es el único capaz de captar su hondura, su complejidad y su cara risueña o triste.

LA FORMACIÓN

[...] Porque, para decirlo de una vez por todas, el hombre sólo juega cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y sólo es enteramente hombre cuando juega [...] sobre esta afirmación, os lo aseguro, se fundamentará todo el edificio del arte estético y del aún más difícil arte de vivir.

Friedrich Schiller
Cartas sobre la educación estética

Bien vale la pena reflexionar sobre el arte de vivir. La vida se ha convertido en una palanca, en un instrumento para un fin que cada cual coloca allí. En esta civilización muy difícilmente la vida puede ser el fin de nuestras preocupaciones y afanes. Mientras la vida sea una palanca, un instrumento, una herramienta reinará el capitalismo, el economicismo. Si tomáramos la vida como un fin en sí mismo habríamos comenzado a construir estéticamente la vida. El cambio del pensamiento que propicia el vitalismo cósmico comienza ahí, en la consideración sobre la vida, en el libre fluir de la vida, en el goce de la vida, en la ética, en la estética de la vida.

Estamos acostumbrados a aludir al juego como lo superficial, lo infantil, lo superfluo. De pronto en boca de un poeta y pensador clásico, Schiller, nos topamos con el juego como la esencia (la persistibilidad) de la vida y del arte. El juego es libertad, el juego nos constituye. La superficialidad de esta civilización podemos captarla en la seriedad con la cual se asume la necesidad. Por eso se apoderó de la historia la hegemonía de la razón. Nos ocupamos de la necesidad. Pero la necesidad crece, se expande. Sólo si asumiéramos el *homo ludens*, en toda su magnitud cambiaríamos la vida. Se aprende jugando; se produce jugando; se crea jugando; se vive jugando. No se vuelve a lo mismo. Crearíamos un pensamiento nuevo. Restituiríamos la imaginación; pero andando un poco más nos daríamos cuenta de que este punto de partida también es unilateral. No podemos destronar la razón, la necesidad, sólo podemos luchar contra su hegemonía. El equilibrio razón, no-razón coloca el juego equidistante del cálculo; la estética y la ética alternando con la producción. Pero sólo se debe jugar con la belleza, agrega Schiller. El arte es juego, nos recuerda el poeta. El juego aparece concebido como un hacer libre, sin cauces predeterminados; un hacer consciente-inconsciente, en el cual no se autodetermina todo, porque se deja espacio a la imaginación, a la creatividad, a la no-razón. Necesitamos revalorizar el juego para entender el cambio; sólo que no se juega para no hacer nada sino para crear.

Johann Wolfgang Goethe escribió tres veces el *Wilhelm Meister* que representaba uno de los afectos más caros a su corazón, el teatro ale-

mán del siglo XVIII. Goethe no sólo se propuso con esta obra criticar la mediocridad de los comediantes connacionales y propender a la superación de su arte, sino que desarrolló maravillosamente su saber y sus premoniciones sobre la pedagogía y la formación de los jóvenes. Tomo como base para esta reflexión la primera y la segunda versiones, o sea, *La misión teatral de Guillermo Meister* y *El aprendizaje de Guillermo Meister*. Éste fue el protagonista, un joven de una familia burguesa que poseía inquietudes y sueños en torno al arte. En su niñez hizo teatro de marionetas de una forma tan apasionada que le permitió proyectar sus vivencias hacia la formación histriónica y concebir el proyecto de ser un director y actor de teatro.

Guillermo asiste a la representación de una de las compañías de teatro ambulante que se desplazaba por su ciudad. Movido por el amor a una actriz y por su pasión por el teatro se vincula al grupo y se va en gira por algunas ciudades de Alemania. Las peripecias de libretista, actor, adaptador y la vida pintoresca en el interior de la compañía marcan la trama de la obra. Guillermo Meister es Goethe de alguna manera; él ha querido experimentar artísticamente lo que sería una formación paradigmática a la luz de la ilustración. La naturaleza es para Goethe el modelo insuperable. Todo aprendizaje debe hacerse en la naturaleza, que es fuente de vida, de conocimiento, de creación. El héroe confiesa su error. Dice que desde niño "miré más hacia adentro que hacia afuera". Y Goethe pone la conclusión en boca de Guillermo, quien había conocido a los hombres sin entender nada. A diferencia de Schiller, quien en tanto kantiano y artista creador privilegia la subjetividad, Hegel es el prototipo del clásico que cree encontrar la fuente de su inspiración sólo en la naturaleza.

La formación del hombre que interesa a Goethe no está circunscrita a la escuela sino al aprendizaje del joven en una rica experiencia vital, en la cual lee y reflexiona, pero también forma su carácter en la confrontación de actitudes, de gestos, de aceptaciones y rechazos, de flirteos, del modo como se va perfilando la personalidad frente al mundo y se constituye el individuo con respecto al amor, al goce, a las dificultades; cómo se desarrolla su talento creativo o productivo. Las dos primeras versiones del *Guillermo Meister* nos enseñan que la escuela no forma; informa y con frecuencia deforma; la formación, en el sentido rico y complejo es un resultado del aprendizaje de la vida, de un acendramiento intelectual, pero también de un aquilatamiento ético; del perfilamiento de un horizonte en donde podemos movernos y de la construcción de un proyecto de vida.

Cuando se habla de formación se da por entendido que se trata de una etapa temprana de la vida que el hombre cumpliría necesariamente. No obstante esto es un error. Quienes se forman tienen un desarrollo pleno y satisfactorio de la vida, de conformidad con su talento y sus posibilidades; pero lo más frecuente es encontrar en la vida social átomos gregarios (creo que son la inmensa mayoría) que van al garete, así se eduquen en el sentido de la escuela, no se han formado éticocreativa o productivamente en la escuela de la vida, es decir, no han deambulado

buscando experiencias para analizarlas reflexivamente con el fin de cincelar la individualidad. El carácter es un rasgo psíquico, que según Adder se forma antes de los cinco años; la individualidad es un tipo social, que se configura en la formación.

La admonición que Aurelia le hace a Guillermo: "¡Ay de aquel que rompe demasiado pronto la sutil envoltura!"[17], es un canon fundamental de la ilustración en Goethe. El individuo se forma en un proceso de vida concreto, sometido a fuerzas dispares, a influjos pulsionales y racionales diversos. Es una etapa necesaria que no se puede pretermitir, ni dar por terminada antes de tiempo. En cada hombre la formación tiene una duración diferente pero en todos debe concluir con una formación de la individualidad y con un proyecto de vida.

La tendencia objetiva en Goethe se expresa como una desconfianza en el discurso libre, en la psicología; lo que cuenta es la conducta efectiva. No hay examen de caracteres sino más bien proyectos de vida diferentes; destinos que se diferencian cada cual en su proyección real. *La misión teatral de Guillermo Meister* (la primera versión de la obra) podría decirse es un arte "burgués" por excelencia.

El gran talento del autor para crear personajes y situaciones se combina con una mirada faústica. El arte, el drama es cautivante, pero hay en él o en torno a él algo aleatorio: la mirada implacable sobre la situación social de los actores. Goethe en tanto artista admira el mundo burgués, en tanto burgués aspira a desarrollar un arte capaz de entender el espíritu productor de la burguesía. No sobra recalcar que Goethe no habla de la burguesía alienada y mediocre del siglo XX sino de la burguesía ascensional del siglo XVIII. Es la modernidad la que se desliza en la pluma de Goethe: piensa que la industria moderna creará riqueza y que la riqueza contribuirá a difundir las luces, a disipar los prejuicios, a mejorar la vida.

En el siglo XVIII y los comienzos del XIX, la fase más optimista de la Ilustración, no existía una conciencia muy clara del desarrollo de las contradicciones del capitalismo y, en particular, de la miseria que ha generado la expansión de la riqueza. Parece que el genio de Goethe no se decide a resolver la dicotomía dieciochesca (moderna por antonomasia) de arte ligado a la naturaleza o arte libre; realidad o apariencia; seguridad (burguesa) o arte dramático (miseria física y moral de los actores).

AÑOS DE APRENDIZAJE DE GUILLERMO MEISTER

Goethe reescribió la novela por influencia de Schiller. Los dos fueron genios tan diferentes, que la amistad entre ambos tuvo que vencer una antipatía natural recíproca. Más adelante cada uno supo apreciar el talento del otro y beneficiarse de la diferencia entendida por cada cual como complementariedad de su propio talento. El criterio estético de Goethe fue su apego a la naturaleza como fuente de intuición creadora;

---

17 Johann W. Goethe, *Misión teatral de Guillermo Meister*, t. II, Madrid, Aguilar, 1987, p. 183.

para Schiller, en cambio, la subjetividad en el sentido kantiano (subjetividad que accede a la razón y a la universalidad) fue su criterio estético fundamental; Goethe tiene tendencia a la epopeya, a la novela, a la recreación del mundo; Schiller, en cambio, encuentra en la poesía, en la tragedia un arte más dramático y personal, su medida de artista creador; Goethe era sobrio, ordenado, político (en el sentido aristotético, no en el sentido moderno); Schiller fue bohemio, desordenado, febril, más influido por un tono personal; a Goethe su amor por la naturaleza lo llevó al spinozismo; a Schiller su pulsión creadora lo llevó al kantismo; Goethe tenía un talante, una inquietud y una curiosidad por la ciencia natural; Schiller tenía una pulsión fundamental por la filosofía y dentro de ésta por la estética; Goethe fue artísticamente un innovador moderado; Schiller, un revolucionario apasionado; Goethe veía lo artístico a través de lo social; Schiller veía lo social a través de un prisma artístico.

La segunda versión de Guillermo Meister es superior a la primera, *Años de aprendizaje de Guillermo Meister*, si bien vuelve *in extenso* a narrar las peripecias de la formación teatral del protagonista, y de la vida cotidiana en torno a la escena, se centra mucho más en la formación, en el sentido amplio del protagonista. La formación del protagonista ética, estética, cultural, la modelación de la individualidad y la formación de su proyecto de vida van a adquirir una dimensión que difícilmente puede encontrar parangón en la historia de la literatura. Esta perspectiva está sin duda influida por las *Cartas sobre la educación estética del hombre* y *Kallias* de Schiller.

Las vacilaciones de Guillermo Meister, el protagonista, sobre la posibilidad de dedicar toda su vida al teatro como actor, director, traductor, adaptador, libretista o regresar a la casa paterna para posesionarse de la vida burguesa en calidad de comerciante a la que parece predestinado, representa una tensión dramática que se extiende a través de toda la narración. El teatro es la transgresión, implica traspasar la línea de lo habitual, de lo cotidiano, de lo "normal" y tomar la aventura, el riesgo; ahora bien, asumir la continuidad de la tradición familiar representa lo seguro, lo tranquilo, lo que todos esperan, pero no proporciona la emoción, la formación, el hechizo que propicia el teatro. Esa tensión dramática entre la seguridad y la embriaguez mantiene en vilo al lector a través de toda la obra. Goethe aprovecha esa indecisión de la trama entre esos dos polos, para mostrar que todo deseo, toda ambición y todo proyecto de vida es unilateral y contradictorio en sí mismo. Hay, si se quiere, una anticipación de la voluntad de poder nietzscheana: nada nos colma, ninguna meta es suficiente; por más que conquistemos lo que nos habíamos propuesto, no llegaremos nunca a la plenitud.

Desde que Spinoza formuló el diagnóstico "el hombre es un ser de deseo", por lo menos en la forma como lo enfoca el psicoanálisis, sabemos que no podemos nunca colmar nuestra ambición, estamos condenados como Prometeo a perseguir el fuego, una lucha que reinicia cada individuo y que siempre reaparece. Tenemos que desear; desear es plantearse como hombre ante el cosmos y ante los otros hombres, es construir nuestro destino, el de volver a comenzar siempre. No hay ninguna meta definitiva para el hombre, cada meta es un eslabón de una

cadena sin fin; conquistar una meta nos produce alegría, pero ésta es momentánea; viene de nuevo el aguijón que nos punza; sólo nos interesa lo que no hemos alcanzado todavía. Es la dialéctica del deseo: cuando Guillermo conquista un puesto en el teatro, en la primera versión, se advierten sus contradicciones y su desencanto. Es también lo que ocurre en el *Fausto*. Goethe, un hombre racional por excelencia, un hombre moderno, un pensador ilustrado, un humanista, ha acudido a lo demoníaco, al lado oscurso del deseo, a explorar las posibilidades del mundo subterráneo, de la magia, a arañar lo extra, lo supra o lo pararracional, sólo para concluir que la historia como la vida de un individuo es unilateral, que muchas cosas son posibles pero en distintos momentos o cuando actuamos presionados por distintas circunstancias. Cada deseo y cada meta tienen un costo que debemos pagar. La segunda versión de Guillermo Meister, más extensa, se desliza con un ánimo pedagógico indudable en largos y complejos juegos dialécticos sobre el amor, la vida, la educación, el arte. Al final del libro, Federico le dice a Guillermo para caracterizar el estado al cual ha llegado, "me pareces el propio Saúl el hijo de Kis, que fue a buscar las burras de su padre y encontró un reino"[18]. En efecto, Guillermo llegó al campo, a aquellas haciendas de terratenientes y campesinos ricos por circunstancias fortuitas, pero allí encontró una bella e inteligente mujer con quien se desposó y adquirió seguras relaciones económicas con su cuñado Werner, con el cual se reencuentra y se establece una alianza económica con los propietarios ligados a Lotario, su amigo y protector. No hay duda para cualquier lector, que Guillermo ha terminado su formación; es ahora un hombre maduro, equilibrado, con una sabiduría muy matizada sobre la vida, con una experiencia reflexiva muy rica, con una individualidad cincelada y con un proyecto de vida burgués. Pienso que después de esas prolijas consideraciones sobre el teatro, sobre el arte en general, este desenlace debe ser interpretado como una herramienta del cambio histórico. Goethe daba a la economía moderna y al desarrollo burgués la misma importancia que le dará Marx.

"[...] convencido estoy, amigo mío [le dice Werner a Guillermo] que si alguna vez pudieses tú tomarte verdadera afición a nuestros negocios, verías que también hay en él espacio para muchas facultades del espíritu"[19]. No se contenta Goethe con defender como ventajosa para un joven artista la opción de dedicar sus preocupaciones, su esfuerzo a la actividad económica en el sentido moderno, sino que ha vinculado el espíritu a la actividad mercantil. Goethe tal vez vislumbró que en la posteridad se iba a desarrollar toda una forma de saber con relación a la vida económica.

Goethe al parecer no tiene la misma idea de destino que Hegel; en tanto para Hegel el destino es la imagen que hemos formado de nosotros y por la cual nos reconocen, ha sido producida por nuestros actos; para Goethe es más bien el conjunto de condiciones fortuitas de la so-

18 *Ibíd.*, p. 516.
19 *Ibíd.*, p. 210.

ciedad, de la familia, de nuestros progenitores, etc., que nos han colocado en una situación determinada; todo lo que ha contribuido a formar nuestro ser; que no depende de nosotros, pero con lo cual necesariamente debemos contar para iniciar nuestra propia opción de vida.

Goethe piensa que la vida de un individuo depende de la fatalidad (propiamente el destino, o lo que llamaríamos mejor las determinaciones y el acaso (el azar); la razón media entre las determinaciones y el azar y podría dominarlos. La razón tiene, pues, un papel resaltante. Si el hombre se atiene al azar (entendido como lo pulsional) pierde su perspectiva. Ésta es la concepción paradigmática del siglo XVIII de la proyección del individuo en la historia. Esta concepción está superada y es proclive al moralismo y al voluntarismo. No es la razón la que impulsa a un individuo para que sea artista, médico, escritor, entomólogo... sino la voluntad de poder, en el sentido de Nietzsche, o una pulsión en el sentido de Freud. Si detenemos esa compulsión, esa tendencia soterrada que descubrimos desde los primeros años de escuela y que con el tiempo se va acentuando, fracasamos. La razón juega un papel muy importante, pero en otra instancia: a partir de asumir nuestra voluntad de poder, debemos todos los días decidir a través de nuestros actos, opciones concretas que tienen que ver con lo racional o con su negación, lo irracional. En torno a Nietzsche y Freud, yo planteo los derechos de la no-razón. Así, colocados en nuestro destino pulsional o de la voluntad de poder, la perspectiva de acción pertenece a la razón (conocimiento, ciencia, tecnología, filosofía, por lo menos en una dimensión) y a la no-razón (arte, mitos, inconsciente, deseo, amor, filosofía), en otra de sus dimensiones.

IX

VITALHUMANISMO. VIVIR DIGNAMENTE

LA IMAGEN DEL HOMBRE EN EL HUMANISMO DEL RENACIMIENTO

El Humanismo surge como una recuperación de la línea del pensamiento interrumpida por la ruptura abrupta que representó la Edad Media respecto al Mundo Antiguo; con la renovación de la vida y de la *praxis* social de los intelectuales y hasta cierto punto del "pueblo" del Renacimiento italiano de los siglos XIV, XV y XVI. Adopto esta cronología, aludiendo al nacimiento de Petrarca en 1304, que fue el primer humanista, y al período que se extiende hasta la muerte de Montaigne en 1592. El pensamiento humanista renacentista fue un pensamiento renovador, si se compara con el medioeval, en el método, en el lenguaje, en la perspectiva del pensamiento, y en unos más que en otros, en los contenidos.

Italia y muy especialmente Florencia, tuvo una transición más temprana que el resto de Europa, de la economía medioeval a la economía moderna. El siglo XIII fue una época de intensos cambios económicos. La agricultura se transformó especialmente por la acción del comercio nacional e internacional[1]. Crecieron las concentraciones urbanas, aumentó el intercambio comercial y se inició el proceso de la industria —no únicamente del artesanado que buscaba satisfacer la demanda de la población urbana—. Pirenne, uno de los mayores especialistas sobre la historia económica, social y política de la Edad Media, defiende la tesis de que este proceso fue acompañado por el desarrollo de un capitalismo comercial. Controvierte en numerosos puntos, los análisis tradicionales que limitaban la dinámica económica y su repercusión en la organización social. Así se expresa Pirenne:

> Para negar la importancia y la influencia del capitalismo comercial desde el principio del renacimiento económico [se refiere al renacimiento económico del siglo XIII][2], es preciso estar obcecado por una teoría preconcebida al punto de no poder ya percibir la realidad[3].

Las ciudades jugaron un papel muy destacado en la evolución hacia el Renacimiento. En la baja Edad Media, las ciudades se convirtieron

---

1 Henri Pirenne, *Historia económica y social de la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961, pp. 63 y ss.

2 Nota del autor.

3 Henri Pirenne, *Historia económica y social de la Edad Media, op. cit.*, p. 120.

en protectoras de la libertad. Domicilio y refugio de la burguesía, las ciudades evolucionaron como polo antípoda de la opresión que padecían los campesinos por la acción de los señores feudales. Un siervo que viviera un año y un día dentro de los muros de la ciudad se convertía en hombre libre, sin importar el lastre de su origen[4]. El derecho urbano configuró un estatus de libertad, esencialmente burgués, que permitió, muy especialmente en Italia, el funcionamiento de una ciudadanía de carácter moderno que observamos en el Renacimiento: la ciudadanía se universaliza y tiende a limar las diferencias de clase, no en cuanto a poder y dinero, pero sí en cuanto al estatus social mismo[5]. Burgués o noble, intelectual o comerciante, puede ahora moverse en las actividades sociales, desarrollar su talento y ejercer la influencia que le permitan el saber y la ambición, los bienes o las contingencias sociales. El estatus depende ahora de los distintos medios que puedan hacerse valer socialmente y no simplemente de la interposición de privilegios. El Renacimiento es una avanzada de la modernidad por lo menos en lo que respecta al medio urbano y al Estado italiano.

Las Cruzadas, que como es sabido fueron empresas religiosas e igualmente comerciales, permitieron no sólo establecer vínculos comerciales con Oriente, nuevas rutas para el intercambio, sino que abrieron la cerrada perspectiva de la Europa cristiana; renació en Europa después de siglos de opresión religiosa, una visión más universal de culturas y pueblos.

Las Cruzadas intentaban, de acuerdo con sus mentores, imponer el credo cristiano, sus símbolos y valores a otros pueblos; pero el resultado fue contraproducente: convertidos en empresas de rapiña, generaron una crisis de valores en la comunidad cristiana, que sin duda influyó en el ambiente irreligioso que se puede seguir en muchos de los humanistas e intelectuales de la época. Claro que esta influencia simplemente se articula a otra sin duda de más vastas consecuencias, la decadencia y corrupción del clero, una de las causas de la Reforma protestante[6]. En *El Decamerón* de Boccaccio, pueden documentarse ampliamente los abusos y perversiones de los frailes[7].

Las universidades italianas fueron creadas en los siglos XIII y XIV, obedeciendo a la necesidad de preparar el personal que requería el proceso productivo en creciente expansión y de satisfacer las demandas intelectuales de conocimiento y desarrollo artístico. Esa necesidad de formación fue muy amplia debido al desarrollo institucional y a la demanda de ilustración de individuos y de grupos sociales, que se formulaban preguntas acerca del cosmos, del origen de la vida, de las particularidades de la vida social...

---

4 Henri Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1972, p. 126.

5 Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Barcelona, Editorial Iberia, 1983, p. 265.

6 *Ibíd.*, pp. 340 y ss.

7 Giovanni Boccaccio, *El Decamerón*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

La de Bolonia fue la primera universidad de Europa, una muestra de la dinámica de la vida social italiana en la transición de la Edad Media a la Modernidad. Las universidades fueron refugio, lugar de formación y de enseñanza de los humanistas. En ellas pudieron transmitir y ejercer las artes del discurso, las preocupaciones de una sociedad que se secularizaba, que salía de la tiranía religiosa de la Edad Media y se orientaba a desarrollar una vida social compleja, a discernir las posibilidades de una cultura humana, a discutir el papel del conocimiento, el lugar de la ciencia natural y de la retórica, de la filología y de la poesía, de la lógica y de la ética.

El mundo renacentista desarrolla el humanismo quizás porque es un mundo desgarrado, un mundo que vuelve a ver lo real con ojos humanos, sin atemorizarse ante los demiurgos sobrenaturales, que a fuerza de imposición de una cultura del miedo se tornan fantasmas que acosan a los individuos en todas las peripecias de la vida; un mundo que escinde lo terreno de lo celestial; que se detiene en el hombre porque redescubre la vida sin lentes pesimistas: el goce, la producción y el beneficio; la capacidad y las energías humanas emancipadas; un mundo esencialmente burgués, pero de una burguesía progresista, ansiosa de conocimiento y capaz de valorar la belleza del estilo o de la creación; un mundo en que aparece lo cínico con una fuerza devastadora: muestras de ese fenómeno serán el "bello crimen" y el poder desnudo. El análisis que se ha hecho de la corrupción de la Iglesia y de la vida cotidiana de los clérigos y del pontificado con un criterio moralista, puede ser vista positivamente como una apertura a la vida de una institución que se habriá colocado durante siglos de espaldas al hombre. Así lo vio Nietzsche y no se cansó de lamentar que Martín Lutero hubiera opuesto a ese canto a la vida un llamado a la fe irracional, a la carencia de libertad y a la muerte[8].

El poder político se desnuda de todo atavismo: todas las adehalas con que el moralismo y la hipocresía revestían el poder se desvelan y aparece éste como técnica de dominación y fuente de beneficios y prerrogativas. César Borgia es el prototipo del gobernante moderno. Maquiavelo refleja en su obra la secularización del poder. Salvo esto, no compartió y más bien criticó el programa humanista[9]. Estaba demasiado inmerso en la historia, en la práctica social de la dominación, para poder formular consideraciones normativas sobre el hombre.

Los conflictos religiosos no son ahora preponderantemente el artificio de fanáticos; hay por supuesto excepciones, el caso de Savonarola, sino lo que se da más bien es la extensión de las alambradas de lo profano frente a lo religioso. Un mundo del dinero, del aprecio desmesurado de los valores económicos, del prestigio del conocimiento y del gusto de vivir. La vida adquiere un valor de cambio, las dignidades eclesiásticas y políticas son disputadas dentro de una estrategia en la cual se dispone de la muerte

---

8 Friedrich Nietzsche, "El anticristo", en *Obras*, Barcelona, Ediciones Teorena, 1985, p. 107.

9 Ernesto Grassi, *La filosofía del humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 170.

de los adversarios cuantas veces se cree necesario[10]. Es un tiempo heroico, que aguza la individualidad y en el cual muchas cosas dependen del talento, del arrojo, de la elocuencia o de la audacia. Es sorprendente que el Renacimiento no produjera una filosofía práctica o ética y una ciencia social en consonancia con las novedades de la vida social. Sólo el hecho de que la secularización era aún muy limitada podría contribuir a explicar este fenómeno. Además, cuando el Renacimiento y el Humanismo iban a producir sus mejores frutos, el proceso se frustró con la Reforma luterana y la Contrarreforma Católica, dos movimientos históricos que fomentaron la intolerancia, el fanatismo religioso y la caza de brujas. En este sentido, el Renacimiento fue esencialmente un mundo en transición. Italia fue en esta época una nación de ciudades-Estados, cada cual con su propio gobierno. El papado, según anota Burckhardt[11], conspira contra la unidad nacional, que será la aspiración más sentida de Maquiavelo en *El Príncipe*[12]. Las ciudades-Estados adoptaban unas veces el régimen republicano y con más frecuencia la dictadura. Eran principados de conquista, con frecuencia ganados en la guerra contra otros usurpadores. Hubo una gama de dictaduras en torno a grandes o pequeños caudillos que se apoyaban en condotieros, tanto para adquirir el poder como para mantenerlo. Debido a las guerras tan frecuentes entre los principados, entre sí y con el Vaticano, se produjo en esta época la intervención de potencias extranjeras en el suelo italiano, especialmente de España y Francia. Época convulsa, en la cual el asesinato político, las conspiraciones, los enfrentamientos entre facciones y grupos jugaban un papel primordial en la política. No obstante, la impronta de la época fue la renovación, la "ilustración". Muchos de estos principados gastaban sumas considerables en las universidades. Los profesores de esta época como los juglares medioevales eran ambulatorios; iban de una ciudad a otra al comienzo del período escolar para asegurar su contrato. El prestigio de las ciudades y de los gobiernos estaba en relación con el prestigio de las universidades y éste lo confería la sabiduría y prestancia de los maestros. Hubo profesores disputados por varias ciudades, que recibían como pago sumas muy apreciables. Entre estos principados sobresalieron los Medici en Florencia, quienes se distinguieron como grandes políticos y mecenas de las actividades culturales y del arte. Lorenzo el Magnífico fundó una escuela de filosofía platónica y él mismo se ocupaba de la filosofía y del movimiento intelectual que generó. Florencia, Venecia, Milán, Roma y otras ciudades destacaron por la intensidad de su comercio y de su industria, por las innovaciones en la organización mercantil y por el notable desarrollo del Estado. Florencia fue el primer Estado moderno de Europa[13], una prefiguración de lo que sería el proceso de centralización de la autoridad política y de

---

10 Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia, op. cit.*, pp. 82 y ss.

11 *Ibíd.*, pp. 78 y ss.

12 Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe,* Buenos Aires, Editorial Sopena, 1955, pp. 115- 116.

13 Giovanni Boccaccio, *El Decamerón, op. cit.*

racionalización de la administración. Estos Estados burgueses dinámicos entendieron muy bien el papel de la promoción de la educación y la cultura. Era de rigor que algunos humanistas fueran llamados a ocupar cargos como secretarios, cancilleres, embajadores..., que tenían unas exigencias intelectuales. Los discursos y los documentos de Estado eran redactados por humanistas. Esto muestra un poco el carácter del humanismo renacentista; su dependencia del poder y la índole un tanto suntuaria y embellecedora de los discursos destinados al pueblo.

Algo que marca muy bien la ocupación de los humanistas, a partir de Petrarca, son los estudios filológicos. La pasión por la antigua cultura griega y romana que se vivió en este tiempo fue suscitada por los humanistas, quienes jugaron un papel de primer orden como traductores, intérpretes, y en muchos casos de realizadores de paráfrasis e imitaciones de los textos clásicos paradigmáticos.

Es muy notable el papel asignado a la mujer en el Renacimiento. Las mujeres de clase alta, si bien insertas en una rígida estructura familiar, recibían formación en las artes. Las cien novelas cortas que componen *El Decamerón* de Boccaccio[14], dan testimonio del rol social de las mujeres en las familias nobles y burguesas, de sus conocimientos y de la libertad de sus modales.

El Renacimiento fue una era excepcional, época en que florecen utopías: *La ciudad del sol*, de Campanella; *La nueva Atlántida* de Bacon y *La utopía* de Tomás Moro. En ese período, la política, la vida, la cultura e incluso el crimen se convierten en obras de arte. Es un momento en que la estética parece signarlo todo. Las artes figurativas alcanzan un esplendor maravilloso, con una pléyade de grandes creadores, que diseñan formas exultantes: la figura humana, en consonancia con el ambiente general de la cultura llega a su máxima expresión de realismo y belleza, con los descubrimientos formales de Miguel Ángel, Leonardo da Vinci, Rafael, Tiziano, Correggio... El regreso de los antiguos, que como un programa central de su quehacer intelectual y de su sensibilidad realizan los humanistas es la búsqueda de una gran tradición perdida. El Cristianismo representó una escisión demasiado profunda con la gran cultura de la Antigüedad. Si bien no hay que extremar la leyenda negra de la Edad Media, la Edad Cristiana por excelencia, refiriéndonos sólo a la Europa cristiana, podemos considerar que si no fue la época de tinieblas que los historiadores liberales quisieron mostrar, sí podemos afirmar que con excepción de algunas pocas obras en todos los géneros que, con subterfugios y protestando el respeto a la ideología dominante, lograron alcanzar la universalidad, la Edad Media con todos las salvedades que quieran hacerse fue un período histórico en que el doctrinarismo, la fe, el teocentrismo constriñeron la vida y todas las formas de pensamiento y de creación.

Los humanistas quisieron encontrar la senda perdida de la gran cultura profana, y toda cultura de verdad lo es. Quisieron restablecer los

---

14 *Ibíd.*

vasos comunicantes obstruidos entre su época y la antigüedad. Las grandes épocas innovadoras vuelven atrás. Esto puede parecer paradójico, pero no, si pensamos que la recuperación del pasado es una forma de enfrentar el futuro. Los humanistas no fueron doctrinarios en ningún sentido. Aparte de que no constituyeron un grupo homogéneo, adoptó cada cual distintas soluciones a la cuestión religiosa; pero no se enfrentaron abiertamente a la Iglesia, aun cuando sí desafiaron, muchos de ellos, aspectos sustanciales de la doctrina.

Algunos fueron procesados por la Inquisición, o lograron con argucias escapar a la mano siniestra. La mayoría sustentó una posición universalista, de considerar a todos los credos en pie de igualdad y pregonó la tolerancia y el respeto al fuero interno de las personas. Es la posición, entre otros, de Pico de la Mirándola, Valla y Erasmo de Rotterdam; otros más audaces, discutieron la verdad de aspectos esenciales de la doctrina sin retar la autoridad del Papa y de la inquisición, o por lo menos jugando a la obediencia para evitar la tortura y la muerte. Es el caso, entre otros, de Campanella, quien sin embargo fue atrozmente torturado y permaneció preso por orden de la Inquisición más de veinte años; Pomponazzi, el más audaz y avanzado de todos, utilizó muchos recursos, las influencias de algunos cardenales amigos y la habilidad literaria para escribir una obra consecuentemente atea y materialista; pudo enseñar en la Universidad de Bolonia, y murió de muerte natural, hasta donde se sabe.

El regreso a los antiguos es la búsqueda de la belleza, de la poesía, de la filosofía de los grandes creadores que no gozaron de la libertad necesaria para difundirse durante la Edad Media. Los humanistas representan a la sazón la inquietud intelectual, la búsqueda de la elegancia en el discurso; el arte de la poesía; la retórica; el *trivium*; la indagación de la belleza como ideal social. Detrás de esos ideales está la urdimbre social: la obtención de jugosas ganancias en el comercio internacional por parte de los comerciantes y de los príncipes; la práctica nobiliaria de las luchas guerreras con mercenarios, pero en las cuales los condotieros ligados a unos caudillos ganan o pierden el gobierno. Las batallas y la habilidad para manejar o deponer las conspiraciones representan el éxito o el fracaso de un proyecto político. Es un mundo en gran medida desinstitucionalizado, en el cual todo depende de la inteligencia, de la habilidad política o del cinismo de los protagonistas. Es más fácil y probablemente más verosímil comparar la actividad política de estos caudillos y condotieros con un film de acción, que con las mediocres, burocratizadas e institucionalizadas "democracias" de la actualidad.

¿CÓMO PRODUCIR UN HOMBRE? EL HUMANISMO DE LA ILUSTRACIÓN

La Ilustración temprana aparece como un espíritu lúcido y combativo contra la ignorancia, los atavismos, los prejuicios, el fanatismo, pero más allá, desde el punto de vista positivo, como el intento de construir una armonía social. La Ilustración recoge la experiencia de la disputa entre ciencia e ideología. Toma partido al lado de la investigación libre y pro-

mueve la tolerancia en los enfrentamientos entre sectas. La Ilustración es heredera de ese espíritu que filósofos y científicos van creando con sus obras durante los siglos XVI y XVII. Es el espíritu emancipatorio de Erasmo y Montaigne y de la investigación científica que se abre paso en el siglo XVII al socaire de la razón frente a la ideología religiosa que se resiste a ceder el paso a la investigación profana, con finalidades puramente utilitarias, prácticas o teóricas, como Galileo, Kepler, Descartes, Bacon, Spinoza, Newton, entre otros. El método moderno de investigación es el resultado de esa febril búsqueda de la legalidad natural, de cómo producir conocimiento en el mundo natural, orientado a la acción y a la producción: conocer para transformar, en vez de ese "conocimiento" contemplativo, teleológico (de la teleología cósmica) que hacía evadir el ánimo del hombre a alturas siderales y le impedía acometer empresas para su propia proyección y beneficio. Pienso que lo que se produce allí es el paso de lo que denomino la mala teleología al mecanicismo. Ni Descartes ni Spinoza y, por supuesto, ninguno de sus contemporáneos, pudieron dar el salto en la concepción de la teleología como proyección divina a la teleología como motor de la acción humana. Más bien la radicalidad de Descartes y Spinoza se fijó en eliminar la causa final y sólo reconocer la causa eficiente en la investigación de la naturaleza.

Estos colosos del pensamiento moderno se propusieron liberar el mundo de las tinieblas teológicas solamente apoyados en la razón. La propia obra de todos estos filósofos y científicos de la naturaleza del siglo XVII, abre paso a la Ilustración europea, por la necesidad de delimitar la investigación científica de la teología; la razón de las creencias, el espíritu crítico de la fe. Fundamentalmente la Ilustración insurge en un mundo en el cual las pretensiones teológicas medioevales se niegan a morir; en el cual el espíritu religioso se levanta con fuerza en las banderías de los contendientes: la Reforma y la Contrarreforma, la Inquisición y la persecución religiosa se extienden por toda Europa con gran virulencia. Esto pone al orden del día la actitud de los filósofos que proponen la tolerancia, la libertad, el deísmo; la delimitación de razón y fe; la coexistencia pacífica de las creencias; la autonomía de la ciencia y el pensamiento frente a las ideologías; la libertad de conciencia, la separación de Iglesia y Estado.

Locke fue un filósofo ilustrado, pero de acuerdo con la personalidad contemporizadora, acoge como estrategia central de su ética el epicureísmo, la teoría ética más radical, pero que tuvo bastantes defensores en el siglo XVII, el primero de todos Spinoza. Locke se encarga de matizar el epicureísmo, especialmente con su tesis de la libertad, una tesis prácticamente idéntica a la cristiana y que recoge la tradición medioeval. Así, el hombre es capaz "de suspender la ejecución y satisfacción de cualquiera de sus deseos"[15]. Locke considera la libertad como el libre albedrío que examina la acción que nos proponemos realizar, juzga de

15 John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, t. I, Madrid, Editora Nacional, 1980, capítulo XI, pp. 388-389.

ella y en consecuencia la realiza o se abstiene de realizarla, en cumplimiento de un juicio ético.

El concepto de ciencia de Locke anticipa el de Kant. Ambos validan el principio subjetivo, la armonía entre la experiencia y el principio subjetivo del entendimiento. Para enfrentar el escepticismo de David Hume, Kant pudo contar con el intento de equilibrio entre experiencia y principio subjetivo (entendimiento) de Locke. El abismo que existe entre lo objetivo (mundo exterior) y lo subjetivo (entendimiento) de Locke, persiste en Kant. Para ellos son dos mundos diversos que no logran nunca articularse de una manera convincente.

Locke se propuso crear una ética científica válida en todo tiempo y lugar. Reflexionando sobre la ética de Spinoza que tenía esa misma pretensión, llegué a la conclusión que el hombre tiene una dimensión sociopolítica histórica y otra dimensión erótico-afectiva, ahistórica.

A Locke la reflexión sobre el conocimiento lo conduce a la ética, no como una disciplina aparte, sino precisamente conocimiento aplicado a las acciones humanas. Conocimiento y ética, teoría y práctica forman una unidad. Cuando Locke reflexiona sobre lo que es bueno o es malo, se percibe la influencia de Spinoza, de acuerdo con la cual sólo es bueno aquello que nos gusta, precisamente porque nos produce placer, y malo, aquello que nos disgusta, precisamente porque nos produce displacer. Locke trata el problema de la ética como conocimiento, y para esto lo equipara al conocimiento matemático, con las consecuencias de validez formal, es decir, independientemente de que sea o no aplicable o aceptado. En esto no carece de razón, un conocimiento que no tiene base empírica y, por tanto, que no necesita conformidad con algo en el mundo real. Como pensamiento generado en la autorreflexión, sólo requiere una interpretación del mundo, una lógica, una posición humanista o humanizante y una voluntad de poder.

La mirada de Locke es, sin embargo muy interesante, pero es estrecha. Tiene el interés de plantear la ética como un problema de conocimiento de la conducta humana, o mejor, buscar el origen de las ideas de una moral ilustrada (¿ética?) no proveniente de una iglesia, de un confesionalismo o de un orden metafisico, sino más bien de una legislación racional.

Locke habla de una ética universal en el sentido de la validez y de la impersonalidad. No obstante, ¿cómo hablar de universalidad que puede no ser acatada por nadie? Para Locke, no obstante, no es posible un proyecto como el kantiano de la autolegislación (Kant es posterior a Locke, pero podemos compararlos por sus premisas), es decir, que cada cual con unos parámetros racionales universalizables, pudiera adoptar una autolegislación que es suya, por lo cual al cumplirla no se obedece sino a sí mismo, pero que por su racionalidad y reconocimiento del otro resulta conmensurable con todos los demás.

Locke, en tanto filósofo ilustrado ha buscado acabar con el dominio de los fieles, por parte de los sacerdotes de distintas iglesias y sectas, que simulan tener una comunicación con su Dios, de la cual derivan presuntamente mandatos que a ellos les habrían sido comunicados. Todo esto no es más que una forma de poder.

Rousseau recibió dos poemas de Voltaire, enviados por él: uno versaba sobre el terremoto de Lisboa y otro sobre la ley natural. No pasó desapercibido a Rousseau que los dos poemas desarrollaban concepciones contradictorias entre sí. El motivo, el impacto que le produjo a Voltaire el desastre de Lisboa[16].

Fue tan contundente la impresión recibida por el escenario de destrucción y muerte, que Voltaire cambió su optimismo racionalista por un pesimismo radical y un escepticismo metafísico. Rousseau no se contentó con poner de presente la incoherencia de las dos concepciones, sino que abandonó la admiración y la consideración que le merecía Voltaire, a quien consideró un maestro durante algún tiempo y atacó sin contemplaciones el pesimismo del poema del desastre de Lisboa. Si bien ambos pensadores se sitúan en el mismo eje de intelectuales ilustrados, deístas, que luchan contra los prejuicios, los dogmas, y buscan la tolerancia, no obstante fueron personalidades tan diferentes y tuvieron desarrollos tan disímiles, que la ruptura era inevitable. Voltaire, rico, exitoso, burgués, partidario del lujo y el placer, amigo de los reyes, recibido en las cortes; entusiasta del arte y el buen gusto; egoísta e individualista. Rousseau, pobre, autodidacta, desconocido, en la juventud; ansioso de justicia, amigo de los desheredados, reformista o ¿revolucionario?, atormentado, creador de la soberanía popular; devoto de la pedagogía; enemigo de los privilegios; partidario de una organización política y ética capaz de construir la paz y la justicia para todos.

Para Voltaire "Ninguna doctrina filosófica podía nunca explicar el mal. Religiones y filosofías no hacen más que engañar a quien se encuentra perdido"[17].

El poema sobre el desastre de Lisboa es dramático. Voltaire se interroga sobre la filosofía práctica, la divinidad, la teodicea y no encuentra respuesta. Es más, no existe respuesta. Es el absurdo, la irracionalidad, de ahí el pesimismo sin lenitivos. Podría ser de alguna manera la muerte de Dios, porque a la ley de la razón resulta inconciliable una bondad infinita con el mal físico inmotivado.

Se lee en el poema:

> Dios se ha vengado, su muerte es el precio de sus crímenes ¿Qué crimen, qué falta cometieron esos niños? Aplastados, *sangrientos, sobre el seno materno? Lisboa, que ya no existe, ¿tuvo acaso más vicios que Londres, París, sumidos en las delicias? Lisboa está destruida y se baila en París*[18].

---

16 *Consúltese, Voltaire y Rousseau. En torno al mal y la desdicha,* Madrid, Alianza Editorial, 1995.

17 Alicia Villar, "Estudio introductorio" , en *ibíd.*

18 "Poema sobre el desastre de Lisboa", en *ibíd.*, p. 159.

El viejo expediente de los sacerdotes de explicar el mal como una forma de castigo, apareció también en esta ocasión. De ahí la respuesta de Voltaire. Pienso que Voltaire tiene razón al plantear las contradicciones que derivan de los supuestos de la religión. Con una lógica deductiva es conducido a la perplejidad. Vivimos en un mundo dominado por el azar y la contingencia. Las interpretaciones teológicas y filosóficas han buscado atenuar las consecuencias lacerantes de pensar el mundo como es. Las apuestas a la providencia no son más que lenitivos. Las interpretaciones metafísicas han querido hacer valer la eticidad y la justicia de los acontecimientos trágicos; pero en ningún otro punto es tan claro el acontecer autónomo de la naturaleza como en éste. Las catástrofes naturales no tienen ninguna relación con la justicia ni con la moralidad. Voltaire no se atreve a dar este paso, se queda en la perplejidad frente a un mundo signado por la contingencia. A lo que es simplemente el despliegue de fuerzas naturales darle el sentido de algo moral, edificante.

> *Él es libre. Él es justo. Él no es implacable ¿Por qué entonces sufrimos bajo un señor equitativo? [...] No podía nacer el mal del ser perfectísimo; No puede venir de otro, pues sólo Dios es Señor; Existe, no obstante. ¡Oh tristes verdades! ¡Oh, mezcla* asombrosa de *contradicciones! Perfectísimo; no puede venir de otro, pues sólo Dios es Señor; existe, no obstante, ¡Oh tristes verdades! ¡Oh, mezcla* asombrosa de *contradicciones! ¡Un Dios vino a consolar a nuestra afligida raza, visitó la tierra y no la cambió!*[19].

Muchos pensadores de la época, Diderot, D'Holbach y Lamettrie, entre otros, fueron materialistas, pero Voltaire y Rousseau fueron deístas, rompieron lanzas por la defensa de una divinidad, que cada cual concebía e invocaba para efectos teóricos de una manera singular. El deísmo de Voltaire entró en crisis con los acontecimientos que suscitaron el poema. Voltaire llevó al máximo la tensión dialéctica del discurso, porque no quiso o no pudo desatar el nudo, en cuyo caso sólo tendría dos alternativas, el ateísmo o el nihilismo de los consuelos vacuos contra toda evidencia. La posición de Voltaire puede ser interpretada como un agnosticismo derivado de la incapacidad de la razón para resolver las contradicciones que plantea la teodicea.

Schiller representa, por lo menos en Alemania, el final de la Ilustración temprana y del Humanismo clásico. La segunda mitad del siglo XVIII es el período en el cual los ideales de la revolución y las potencialidades de la razón aparecen todavía con una plenitud que ofrece a los filósofos, a los creadores y a los pedagogos la posibilidad de incidir en la normatividad de un mundo más coherente y lúcido. No obstante, Schiller ya percibe la crisis del pensamiento ilustrado. La percibe fundamentalmente en tres puntos: el primero, los excesos de una razón omnipotente, que se manifestó en el terror jacobino durante la Revolución Francesa, especialmente en el gobierno de Robespierre; el segundo, la crítica de la cultura que realizó Rousseau en el discurso "¿Cuál es el origen de la

---

19 *Ibíd.*, pp. 159, 161, 162.

desigualdad entre los hombres?", en el cual atribuye la desigualdad y todas las calamidades sobrevivientes en la civilización, a la cultura y recomienda volver a la naturaleza para encontrar la armonía social perdida; el tercero, el ser la Ilustración, una cultura teórica, sin una real capacidad de obrar con un conjunto de principios operativos en la vida práctica.

Schiller escribe dos obras que nos interesan particularmente, *Kallias* y *Cartas sobre la educación estética*, en las cuales no sólo expone una de las grandes teorías del arte, sino que se ocupa muy detenidamente de pedagogía estética como pedagogía de la cultura. Schiller fue un notable poeta dramático, que en un momento dado interrumpió su dramaturgia para dedicarse a teorizar el arte y desde la estética reorientar la Ilustración, en la cual aún tiene confianza, si se renueva y se vigoriza su capacidad praxiológica.

A diferencia de Rousseau, Schiller no cree en un regreso a la naturaleza sino más bien en una reorientación de la civilización, partiendo de los individuos, de la modificación de sus caracteres. Piensa que el hombre natural es egoísta y violento, tampoco se podría partir de la potencialidad de la moralidad de los individuos, que supuestamente está por realizarse, porque ésta se funda en la libertad y porque según la teoría kantiana en que se inspira Schiller, la libertad no aparece jamás en el mundo fenoménico.

A Schiller como a todos los pensadores ilustrados les interesa sobremanera la educación, pero en este caso se trata de utilizar la estética como pedagogía social. Schiller investiga las relaciones entre lo bello y lo bueno: se pregunta si el hecho de formar el gusto en torno a lo bello nos hace mejores en la vida de relación con los demás. Schiller se pronuncia afirmativamente. Su intelectualismo, no obstante, es moderado.

La tercera carta enuncia lo que podríamos denominar la perspectiva de humanización schilleriana. Sostiene Schiller cómo la naturaleza no procede con el hombre de forma distinta a como procede con las demás especies animales y vegetales; actúa en ellas y por ellas, pero llega un momento en que en el hombre surge su humanidad, su inteligencia libre; a partir de ésta transforma la necesidad natural en "libre elección" y la necesidad física en necesidad moral. La humanidad no sólo es tardía en el hombre ontogenéticamente, sino también filogenéticamente. Eso indica que existe una prelación de la naturaleza en el hombre, pero que cuando adviene la humanidad ésta media la naturaleza. Ahora, convertir la necesidad natural en libre elección es una mera posibilidad que depende de una condición, que la necesidad pierda su carácter absoluto. Sólo cuando la necesidad es relativa, tiene sentido que el libre albedrío elija el cuándo, el cómo y el dónde. El libre albedrío que como libertad es casi nulo, como juego circunstancial y táctico tiene algunas posibilidades.

El proceso de convertir la necesidad física en necesidad moral es muy importante porque podemos considerarlo como la esencia de la humanización. En tanto el hombre depende filogenéticamente de la naturaleza, no ha aparecido en él plenamente su humanidad, ésta va desarrollándose con el entendimiento, con la razón y con la eticidad. Podríamos decir que en

el período de la madurez comienza a predominar la humanidad sobre la naturaleza en el hombre, pero este proceso no culmina nunca. Es lo que plantea Nietzsche: "el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo". La humanización es un proceso que la humanidad reinicia todos los días teórica y prácticamente y que no culmina nunca. El hombre ha devenido humano, está siempre en proceso de elevar o rebajar su humanidad.

¿Qué significa elevar la necesidad física en necesidad moral? Transformar la relación hombre-naturaleza por la relación hombre-transnaturaleza. Es decir, que el hombre crea y renueva todos los días la cultura como una manera de escapar a la animalidad. Dice Schiller:

> Ahora bien, el hombre es real, y el moral tan sólo un supuesto. Porque si la razón suprime el Estado natural, como tiene que hacer necesariamente para establecer el suyo en su lugar, arriesga al hombre físico y real en pro del supuesto y moral, arriesga la existencia de la sociedad en pro de un ideal de sociedad meramente posible (aunque moralmente necesario)[20].

En este texto Schiller está comentando el pensamiento político de Rousseau, en especial *El contrato social* y el discurso *¿Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres?* Así como el hombre ha devenido hombre, ha devenido moral y ha devenido político, no en el supuesto contractualista sino en el sentido ontogenético, es decir, el hombre es un animal que ha llegado a ser humano, social, moral y político; pero desde el punto de vista filogenético, el presunto estado natural es tanto físico como moral; los dos aspectos se pueden distinguir analíticamente, pero en la práctica no se pueden separar completamente.

El hombre físico es tan real como el hombre moral. Ahora bien, la razón no puede suprimir lo que Schiller llama el "estado natural", más bien coexiste con él. Esa pretensión de separar lo racional de lo pulsional en la vida concreta de un individuo es idealismo puro. El psicoanálisis en el siglo XX, por tanto, muy posterior a Schiller, nos ha enseñado que el comportamiento humano es inconsciente y como tal pulsional. Pero si observamos bien, es prácticamente imposible deslindar en un comportamiento concreto una actitud puramente racional de una pulsional; a veces detrás de una acción calculada, consciente e incluso lúcida, se mueven fuerzas pulsionales, que sin advertirlo plenamente se imponen, para que al final el resultado sea muy diferente del previsto.

Consideremos la posición de Schiller desde la perspectiva de la humanización. ¿Cómo elevar la sociedad y el hombre mismo del estado de miseria social y moral a un estado más racional y ético? No se pueden imponer a la sociedad, ni ésta lo consentiría, unos parámetros morales ideales, porque muy probablemente conspiran contra la vida. Esto ocurrió, por ejemplo, con el cristianismo medieval.

---

20 Friedrich Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Barcelona, Anthropos, 1990, Octava carta, p. 165.

Para Schiller, no podemos atenernos al carácter natural, egoísta y violento; tampoco al moral, porque éste se basa en la libertad, en el sentido kantiano, que es inteligible, no se manifiesta en el mundo sensible, y lo que es más importante, es una negación a aceptar todos los condicionamientos del mundo exterior. Schiller propone una tercera salida, un carácter que sea una síntesis de los dos anteriores, que haga posible el tránsito desde las fuerzas naturales a las leyes, lo que equivale a decir, del mundo pulsional al mundo ético.

Dice Schiller:

> ¿Debe pues la filosofía, desalentada y sin esperanza, retirarse de la escena política? Mientras el imperio de las formas se expande en todas direcciones, ¿ha de quedar éste, el más importante de todos los bienes, a merced del azar sin forma? ¿Ha de durar eternamente en el mundo político el conflicto de las fuerzas ciegas? ¿No triunfará nunca la ley social sobre el egoísmo, su enemigo?[21].

Ésta es una gran pregunta, si la filosofía puede incidir en el campo político o no, o en otras palabras, si tienen sentido una reflexión y una educación política que busquen teóricamente, con el objetivo de llevarlo a la práctica, un régimen político más humanista y justo La respuesta a esta pregunta depende de la posición filosófica: para Schiller como humanista, no existe ninguna duda; creía en la posibilidad de realizar en la historia un pensamiento normativo; en nuestro tiempo, influido tal vez por las experiencias muy negativas de la historia, muchos pensadores se inclinan por tomar el proceso político empíricamente, negando toda posibilidad de transformarlo a partir del pensamiento realizado praxiológicamente. Un ejemplo prototípico es el de Foucault, quien aleccionado por sus estudios históricos, arqueológicos y genealógicos, fue conducido a negar el humanismo y toda posibilidad de transformar el proceso sociopolítico[22].

LA CRÍTICA DEL HUMANISMO Y SU RECONSTRUCCIÓN COMO CATEGORÍA DE PENSAMIENTO

El Humanismo se basa supuestamente en una esencia humana, que a su vez sería el fundamento de la dignidad y de la excelsitud del hombre respecto a los demás animales. En primer lugar, la crítica de Galileo al geocentrismo mostró que no somos un planeta privilegiado sino uno más en un vasto universo. Destronados como reyes del universo, los hombres nos convertimos en alfeñiques en un espacio infinito. La selección de las especies de Darwin enseñó que el hombre no es un ser metazoológico sino que está inmerso en la escala zoológica, como todos los demás

---

21 *Ibíd.*

22 Los anteriores apartes los he tomado de mi libro inédito *Discurso sobre el Humanismo* con el fin de posibilitar una explicación amplia de mis tesis sobre el Humanismo.

animales, a los cuales se remite comparativamente su anatomía, su fisiología, su capacidad funcional e incluso la complejidad de su actividad psíquica superior. Ahora bien, lo humano como una esencia inmanente en cada individuo, que lo haría excepcional, fue criticada con razón por Marx en la tesis sexta sobre Feuerbach. En efecto, dice Marx:

> Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.
> Feuerbach quien no entra en la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:
> 1. A prescindir del proceso histórico, plasmando el sentimiento religioso de por sí y presuponiendo un individuo humano abstracto, aislado.
> 2. La esencia sólo puede concebirse, por tanto, de un modo "genérico", como una generalidad interna, muda, que une de un modo natural a los muchos individuos[23].

Marx tiene razón en que no existe una esencia humana transhistórica, pero lo sorprendente es que formule su crítica desde las viejas categorías metafísicas. No sólo no existe esencia humana sino que no existe esencia. La *Ousía*, o la substancia segunda, que desde Aristóteles caracteriza la esencia, podríamos decir que es aquella identidad inmanente referida al ente, independientemente del tiempo, que lo hace ser lo que es. Esa esencia transhistórica es una ilusión. Pero si bien el devenir atraviesa todo lo finito, no todas las formas existentes obedecen a la misma temporalidad. Eso me mueve a crear la categoría de persistibilidad, persistible, para reemplazar la esencia. La esencia está referida al ser, por lo tanto a algo que no deviene; lo persistible, está referido al aparecer; es aquello no contingente que permanece como identidad de un real existente. Si bien evoluciona y adquiere nuevas connotaciones, no desaparece. Permanece siempre a pesar de que tiene que ser redefinido en consonancia con las condiciones sociales e históricas. Por consiguiente, lo humano, aunque no es una esencia transhistórica es persistible y en ese carácter permanece. No obstante evoluciona en su contenido y alcance, se conserva como categoría básica, porque si bien la historia modifica el contenido, no modifica la forma.

Lo humano para Marx estaría en las relaciones sociales y no en el individuo, lo cual es contradictorio, porque si se expresa en las relaciones sociales es porque existe en el individuo. En este punto Marx no es dialéctico, porque si lo humano existe como género, como universalidad es porque existe como especie y como individuo. La tesis de Marx conduce al absurdo de considerar que lo humano es externo al individuo, una cualidad que le otorgan las relaciones sociales. Pero las relaciones sociales son tales, porque son constituidas por individuos humanos. Lo huma-

---

23 Carlos Marx, "Tesis sobre Feuerbach", apéndice en *La ideología alemana*, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1971, p. 667.

no persiste en el hombre, en el individuo y en el género, si bien en cada etapa de la historia sería redefinido a la luz del entorno.

El hombre es el único ente que puede ser interrogado, anota con razón Heidegger, por lo tanto que puede responder, comprometerse, afirmar o negar; que se comunica y obra con una conciencia determinada. Este hombre es ser racional, en términos de Aristóteles; ser de deseo, piensa Spinoza; ser simbólico, puede colegirse a partir de Peirce. Este hombre puede reclamar lo humano como una característica diferenciadora respecto del animal. Lo humano persiste como esa capacidad de ser indagado del hombre, como un ente que a través del lenguaje se reconoce a sí y al otro y representa el mundo, selectiva y críticamente.

En su célebre *Carta sobre el humanismo* que constituye una dura crítica de éste, y que ha tenido amplia repercusión en el pensamiento actual, Heidegger critica, en primer lugar, el sujeto en filosofía, una crítica que sin duda rememora la de Nietzsche. En mi libro *La voluntad de poder de Nietzsche*, he escrito refiriéndome al problema del sujeto en filosofía:

> La idea del sujeto o del yo es la de que éste capta un hecho como si fuera algo que le concierne, algo en que él es actor o causa, pues de otra manera no sería un yo sino un testigo que percibe que algo sucede. La idea del sujeto es la de que el mundo es mi mundo, la de que todo en sí es un para sí. La idea del sujeto no es la de que el mundo discurre, entre otras cosas el yo que se quiere colocar como un pequeño puente en el devenir, para tener un punto fijo, un asidero seguro, desde el cual contemplar el movimiento de todo lo demás. La idea del sujeto es la de alguien que está en el río, pero que observa simultáneamente, que es protagonista y observador, es decir, una contradicción *in adjectio*[24].

La crítica del sujeto y el objeto que realizan Nietzsche y Heidegger apunta a la destrucción del sujeto y el objeto, destrucción que a mi juicio, como a la de un Estado, sucede otro Estado nuevo u otra concepción del sujeto. Lo que procede es la reconceptualización del sujeto y el objeto. Un sujeto y objeto nuevos que han perdido su valor ontológico, que no representan una sustantividad en el acontecer del mundo, que más bien son producto de un movimiento social que los sobrepasa. El sujeto debe conceptuarse como un intermediador, un referente necesario que maneja un lenguaje que no es suyo sino eminentemente social, unos valores y unas relaciones que lo sobrepujan, aunque a veces realiza con esos elementos configuraciones en que aparece su impronta personal. El sujeto es ahora un mero referente, manipulador de contenidos sociales que en la mayoría de los casos no puede atribuirse como propios, pero con los cuales ha establecido alguna relación por débil que sea. Sujeto y objeto tal vez puedan reemplazarse ventajosamente por *Dasein* y mundo. Theodor Adorno escribe en *Dialéctica negativa* que

---

24 Darío Botero Uribe, *La voluntad de poder de Nietzsche*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia y ECOE, 3a. edición, 2000, p. 61.

> El proceso de la reflexión gnoseológica consistía, según la tendencia dominante, en reducir cada vez más objetividad al sujeto. Precisamente esta tendencia debería ser invertida. La tradición filosófica imita lo que existe cuando separa de ello el concepto de subjetividad. El hecho de que la filosofía adolezca (sic) hasta el día de hoy de insuficiente autoconsciencia y olvide así la mediación dentro del mediador, del sujeto, es tan poco meritorio y poco sublime como cualquier otro olvido[25].

Heidegger identifica el humanismo con el dominio de la metafísica de la subjetividad, porque la ontología heideggeriana es objetivista y se propuso describir lo que puede ser, lo que tiene que ser; el pensar está preso en el ser. El humanismo como posibilidad de humanización, como voluntad de poder creadora era inadmisible para un ontólogo como él.

Es sin duda un argumento de más peso, la acusación que hace Heidegger del humanismo como ligado a una metafísica:

> Tan diferentes como son estas clases de humanismo por finalidad y causa, por la manera y los medios de realización respectiva y por la forma de su enseñanza, sin embargo coinciden en que la *humanitas* del *homo humanus* está definida desde el punto de vista de una interpretación ya establecida de la naturaleza, de la historia, del mundo, de los fundamentos del mundo, es decir, de lo existente en su totalidad[26].

Pienso que Heidegger tiene razón en que la mayoría de los humanismos en la historia tienen una inspiración metafísica, pero esto no tiene por qué ser así: el humanismo puede ser redefinido en torno al hombre, a su acción, a sus posibilidades, a su ética y no a una escala cósmica como resultado de un sistema omnicomprensivo.

Heidegger tiene razón en que el humanismo de Marx, el de Sartre e incluso el cristiano no necesitan de un regreso a la antigüedad para fundamentarse. Son reinterpretaciones que buscan la defensa del hombre y de los derechos humanos en situaciones fundamentalmente diferentes.

Afirma Heidegger: "El primer humanismo, es decir, el romano, y todas las clases de humanismo, que surgieron desde entonces hasta la actualidad, presuponen la esencia más general del hombre como algo natural"[27]. Esta afirmación podemos refutarla oponiéndole la concepción de Friedrich Schiller en *Cartas sobre la educación estética del hombre*, en la cual expone que la humanidad en el hombre es tardía y se configura consecuentemente como una ruptura con la naturaleza; precisamente cuando aparece la razón en el hombre, la pura necesidad física que gobierna en él es substituida por la responsabilidad ética. Por supuesto, que como sostengo en mi libro inédito *Discurso sobre el humanismo*, para

---

25 Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 178.

26 Martin Heidegger, "Carta sobre el Humanismo", en *Politeia*, No. 21, 1997, p. 294.

27 *Ibíd.*, p. 295.

que esto sea así se requiere una condición determinada. Podríamos decir que la humanidad es la asunción de una cultura, que tiene sus raíces en la naturaleza, pero que va más allá. La humanidad es precisamente el paso de la naturaleza en el hombre a la razón, a la no-razón, a la cultura, a la ética[28].

Manifiesta Heidegger, dirigiéndose al remitente de la carta, cuya respuesta es *Carta sobre el humanismo*:

> Pero, como usted de pronto hace tiempo me quiere contestar: no es así, que este pensar precisamente está pensando la *humanitas* del *homo humanus*. ¿No está pensando a esta *humanitas* con un significado tan decisivo, como ninguna metafísica la había pensado y la puede pensar? ¿No es así, que con eso se trata de "humanismo" en el sentido más extremo? Eso es cierto. Es el humanismo que piensa la humanidad del hombre desde la cercanía con el ser. Pero al mismo tiempo es el humanismo, donde está en juego no el hombre, sino la esencia histórica del hombre dentro de su procedencia desde la verdad del ser. ¿Pero no es así, que en este juego se mantiene y cae al mismo tiempo la existencia del hombre? Así es[29].

En este texto se puede apreciar muy claramente cuál es el sentido de la crítica de Heidegger al humanismo. Ha expresado ya varias veces a través de *Carta sobre el humanismo*, que no se opone a éste desde la inhumanidad, y ahora nos da la respuesta precisa: Heidegger considera que el humanismo tal como ha sido pensado en la historia no garantiza la dignidad del hombre. No es que la categoría humanismo le parezca falsa, espuria, sino que le parece débil. ¿Dónde estriba la debilidad del humanismo? En no acentuar suficientemente la esencia, en ser una elevación desde el hombre empírico. El que busca Heidegger sería un humanismo "donde está en juego no el hombre sino la esencia histórica del hombre dentro de su procedencia desde la verdad del ser". La ontología heideggeriana es terriblemente artificiosa: ¿cómo podemos oponer el hombre a la esencia histórica del hombre? Es el viejo escapismo de la vieja metafísica: hacer alarde con la esencia que contendría la verdad del ser, cuando es claro que sólo conocemos unos caracteres del ente y estos no son fijos e inmutables sino cambiantes e históricos, es decir, no esenciales. Ahora bien, es posible mediante un pensamiento normativo buscar el encumbramiento de la dignidad del hombre, de la eticidad mediante la realización de programas sociales y pedagógicos. Lo imposible es buscar dogmáticamente la verdad del ser, no como lo que ha sido históricamente o que pudiera ser, sino según una mística oculta de la metafísica. La ontología quiere escapar a la historia reedificando lo que ha sido, es, o será en categorías dogmáticas y negadoras del acontecer real.

---

28 Friedrich Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 121 y ss.

29 *Ibíd.*, p. 311.

La verdad del ser sería algo que tendría que ser diferente de lo acontecido, un dogma oculto que el filósofo desvela, ¿o crea?, a su antojo. Toda la retórica de la Casa del ser, del Claro del ser, sólo oculta una recurrencia a un mundo superado, el de la trascendencia o a un orden social premoderno, anterior a la técnica, a las masas, al capitalismo salvaje. La categoría heideggeriana la "falta de hogar" del hombre moderno, así lo denuncia. El revolucionario conservador que fue Heidegger, no busca un mundo mejor transformando la realidad social, sino de la misma manera que Platón quería poner fin a la degeneración política que desembocó en la Guerra del Peloponeso, buscando el ser Estado como categoría ontológica; no el camino de una reforma política, sino regresar al entendimiento del ser como aquello que tendría que ser, como la verdad oculta, que sólo se desvelaría al filósofo; es un regreso a la idea de Platón, o sea, al ser verdadero de las cosas que moraría en el más allá, el único mundo verdadero y el único existente. Criticando a Heidegger, manifiesta Adorno:

> Origen fenomenológico tiene el sesgo que toma la pregunta por el sentido del ser o su variante tradicional, por qué existe simplemente algo y no la pura nada, pues se reduce a un análisis semántico de la palabra ser. En todo caso, lo que se llama ser o existencia equivaldría al sentido del ser o de la existencia; lo que ya en sí es inmanente a la cultura, como los significados que la semántica descifra en los idiomas, recibe el mismo tratamiento que si estuviera por encima tanto de la relatividad de lo producido como de la carencia del sentido de lo que meramente existe"[30].

Lo que quiere decir Adorno, es que Heidegger disuelve la objetividad del ser en el lenguaje.

Ernesto Grassi, amigo de Heidegger, a quien le dedica su libro *La filosofía del humanismo,* estudia a los filósofos humanistas del Renacimiento, quienes profesaban una concepción similar a la de Heidegger, la prelación del lenguaje. Para estos filósofos renacentistas, especialmente Leonardo Bruni, la filosofía tradicional partía de una definición racional del ente o la *res*. El *verbum* o palabra es determinado por la *res*, cosa. Bruni piensa que no se puede avanzar de la *res* hacia el *verbum*, porque el sentido no es unívoco. El *verbum* cambia el sentido, según el contexto al cual pertenece; o sea, que es el *verbum* el que determina el sentido de la *res*[31]. O, en otras palabras, los humanistas renacentistas rechazan la ontología y otorgan un carácter sustantivo al lenguaje. Heidegger se apoya en "su" ontología, pero la interpreta en términos de lenguaje, o de otra manera, igual que los humanistas renacentistas otorga sustantividad al lenguaje. De todo lo cual resulta la paradoja, de que Heidegger, quien criticaba el humanismo sin conocer la obra de los humanistas, sería deudor de ellos, en una de las bases fundamentales de su obra.

---

30 Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa, op. cit.*, p. 90.

31 *Consúltese* Ernesto Grassi, *La filosofía del Humanismo, op. cit.*, pp. 48 y ss.

Como conclusión, por lo menos en lo que respecta a la crítica que formula Heidegger, podemos decir que el humanismo no es o no tiene que ser una antropología ni una metafísica. La categoría humanismo, edificada a partir de lo humano, como diferencia específica, podemos seguir utilizándola para fundamentar los derechos humanos y para continuar luchando por la dignidad del hombre en todos los ámbitos posibles.

LA HUMANIZACIÓN

El hombre no es humano de una vez y para siempre. El hombre está siempre humanizándose o deshumanizándose. La humanización en torno al lenguaje, a la ética, a la creación de instituciones fue una opción del homínido que lo condujo a crear un proyecto propio que he denominado la transnaturaleza. El humanismo no se basa en la antropología sino en la transnaturaleza. El hombre, o tal vez sería más preciso decir el homínido en transición al hombre, autoprodujo su humanidad en un proceso contradictorio, con avances y retrocesos, con logros y fracasos; un proceso que cada época y de alguna manera cada individuo debe reiniciar. Por eso la humanidad debe reinventarse siempre. No es acumulativa sino cualitativa; se reafirma en el lenguaje, en la cultura y en la eticidad como elementos tipificadores del mundo específico del hombre.

En *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault incluye un corto acápite que denomina "El sueño antropológico". Foucault se refiere a las consecuencias que implica la confusión de lo empírico y lo trascendental, que sin embargo Kant había separado de una manera clara. No se piensa al hombre, pero se toma el tipo empírico hombre, la categoría antropológica y se la proyecta sin más al mundo teórico para que valga como modelo universal. Implícitamente Foucault se está refiriendo a ciertos discursos edificantes que falsean el pensamiento. La dialéctica hegeliana con la reafirmación del devenir hizo imposible una normativa del hombre a partir de la antropología. Ésta construye un ser del hombre que atrapa la esencia, que no deviene. Filosóficamente el hombre debe ser concebido como un ente persistible, es decir, que permanece en el cambio, que está perfilándose históricamente en un proceso concreto. El hombre es lo que da la historia, no un tipo suprahistórico; no obstante, la filosofía no puede renunciar con miras al futuro a su proyecto normativo. Algo que hizo Foucault, cuando aleccionado por la perspectiva historiográfica del horror que él contribuyó a perfilar desde varios campos de estudio, asesinó la Lechuza de Minerva, con lo cual a la filosofía no le quedaría otro camino que el de enrollar sus códices y ponerse al servicio de un constructivismo funcionalista de las ciencias positivas. Así lo expresa Foucault:

> La preocupación que tiene (la filosofía moderna) por el hombre y que reivindica no sólo en sus discursos sino en su *pathos*, el cuidado con el que trata de definirlo como ser vivo, individuo que trabaja o sujeto parlante, señalan sólo para las almas buenas el año, al fin llegado, de un reino

humano; de hecho se trata —lo que es más prosaico y menos moral— de una duplicación empírico-crítica por la cual se trata de hacer valer al hombre de la naturaleza, del cambio o del discurso como fundamento de su propia finitud. En este pliegue, la función trascendental viene a recubrir con su red imperiosa el espacio inerte y gris de la empiricidad; a la inversa, los contenido empíricos se animan, se levantan poco a poco, se ponen de pie y son subsumidos de inmediato en un discurso que lleva lejos su supuesto trascendental. Y he aquí que en este pliegue se adormece de nuevo la filosofía en un sueño nuevo; no ya el del Dogmatismo, sino el de la Antropología[32].

La filosofía griega tenía un mundo al frente qué pensar. De una manera idealista como en Platón, o más ceñida a lo empírico como en Aristóteles, avanzó maravillosamente en la comprensión y conceptualización del mundo. La ciencia entonces y después se sirvió de los conceptos de la filosofía para fundar el conocimiento. En el mundo moderno —hablamos del siglo XVII— la ciencia definió su estatuto de autonomía en la producción del conocimiento; la filosofía, entonces, se refugió en el pensamiento. Esto significa que la filosofía no tiene territorio propio y que a partir del conocimiento, en estricto sentido y de otras formas como el mito, el arte, la política, etc., autorreflexiona para producir formas de pensamiento que pueden contener nuevos conocimientos o campos epistemológicos que reubican el con ocimiento o nuevas interpretaciones que señalan derroteros a la cultura o a la política... Ciencia y filosofía son complementarias. El prestigio popular de la ciencia consiste en que sirviéndose o no del discurso filosófico produce definiciones ciertas frente a los hechos y a los aconteceres, algo que es sin duda convincente. La filosofía navega en aguas turbulentas, busca definiciones y proyectos donde sólo hay incertidumbre y confusión; produce interpretaciones, conceptos, derroteros teórico-prácticos, pero son complejos, ricos, multidimensionales, tan importantes como los conocimientos claros y unívocos de la ciencia; en parte, por lo menos, los fundamentan o posibilitan, pero no son parte de un consenso, alumbran posibilidades, caminos que sirven para pensar, conocer, interpretar, valorar... pero son de un acceso más difícil que los conocimientos de la ciencia y su aporte no es fácil de reconocer. En el siglo XX la presión del Positivismo, el Neopositivismo o Filosofía Analítica y otras corrientes, pusieron la filosofía a la zaga de la ciencia. La filosofía, y esto puede afirmarse en general de la europea, se ha vuelto cientifista, tecnicista, logicista. No sólo el escepticismo de Montaigne y Erasmo ha seguido su camino, incluso fortaleciéndose, sino que la filosofía perdió su autonomía, se mueve ahora en los intersticios de la ciencia y sólo se compromete a afirmar aquello que es científicamente válido, por lo demostrado o en la perspectiva de una investigación probable.

---

32 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI Editores, 1969, pp. 331-332.

Uno de los problemas que debemos analizar es el de la recurrencia del humanismo. Todas las filosofías son históricas. El humanismo también. Por supuesto no existe un humanismo transhistórico. No existe un humanismo sino muchos humanismos ligados a distintas causas de defensa del hombre. La persistencia de estos se debe a que la humanización es siempre precaria y debe volver a renovarse siempre. Foucault es cáustico: "[...] señalan sólo para las almas buenas el año, al fin llegado, de un reino humano [...]". En realidad, las ideologías están llenas de buenos deseos... pero, por otra parte, no hay una filosofía que se mantenga en lo empírico: la filosofía teoriza y esa teorización no se limita como la ciencia a explicar lógica y conceptualmente lo empírico. Para la filosofía, lo empírico no es un referente obligado siempre. La filosofía si bien se mantiene codo a codo con la ciencia en muchos campos, tiene un papel normativo frente a la cultura, que no puede ocupar la ciencia positiva ni puede invalidarse. La civilización depende de unos tipos ideales que no tienen existencia empírica, pero sin los cuales recaeríamos en la barbarie. La dignidad, la libertad y la teoría de los derechos humanos, a título de ejemplos, pueden ser negados de múltiples maneras, lo han sido efectivamente por Estados, por políticos, y por individuos que en la práctica los desconocen; pero no obstante son fértiles filosóficamente y necesarios cultural y políticamente, no porque haya llegado "el reino humano" como lo dice Foucault, sino porque en materia de humanización en cada época, en cada Estado y en cada situación tenemos que comenzar siempre de nuevo.

Ciertamente, el sueño antropológico es un absurdo, pero Foucault sucumbe enfrentado al conocimiento; la filosofía rinde sus armas a la ciencia; otro tanto pasa con Habermas frente al derecho y con Heidegger frente a la teología. La antropología como fundamento del humanismo tiene tres limitantes: 1) depende de la naturaleza; 2) es caracterizada por la esencia; 3) es ahistórica.

1. La antropología remite a la naturaleza. Cuando hablamos acá de antropología nos referimos especialmente al concepto de Kant que la concibe como un estudio general en torno del hombre. Ese concepto analítico se basa en la naturaleza que permite determinar su configuración, sus facultades, su relación con las otras formas vivas. La naturaleza del hombre supone sacarlo de la escala zoológica, de la evolución y colocarlo en el centro para derivar analíticamente sus facultades y prerrogativas. Ese análisis antropológico saca al hombre de la historia y lo coloca como fundamento de la propia historia, del conocimiento, es decir, autoconstituye un mundo desde un punto fijo, deshistorizando al hombre.
2. Es caracterizada por la esencia, lo cual significa que es pensado estáticamente sin una relación concreta e histórica con el mundo; es apresado formalmente en una categoría que lo clasifica como las mariposas de colección fijadas con alfileres.

3. Es ahistórica, lo cual significa que esa determinación antropológica piensa al hombre de una vez por todas, colocándolo de espaldas al devenir.

Estos razonamientos permiten a Foucault oponerse al humanismo como un pensamiento falso, origen de ilusiones y prejuicios.

A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmitificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica —es decir, en cierta forma, silenciosa[33]—.

Yo, por mi parte, no fundamento el humanismo en la antropología sino en la transnaturaleza. De esta manera resulta que la caracterización, 1) no se hace: con base en la naturaleza, sino en la transnaturaleza; 2) no se apoya en la esencia sino en la persistibilidad; 3) no es un movimiento único transhistórico sino un conjunto de movimientos humanistas históricos, que obedecen a causales propias de cada época.

EL VITALHUMANISMO

El humanismo de nuestra época está centrado en la vida: la vida cósmica, la vida biológica y la vida psicosocial. Desde el punto de vista de la filosofía social y de la cultura, el siglo XVII tiene una preocupación filosófica central: la investigación de la naturaleza: Galileo, Kepler, Descartes, Spinoza, Newton. (Humanismo de la secularización); el siglo XVIII se inquieta por la Ilustración, la lucha contra la ignorancia y la opresión religiosa: Locke, Voltaire, Rousseau, D'Alambert, Goethe, Schiller (Humanismo de la Ilustración); el siglo XIX se turba por la liberación social, la lucha contra la miseria y la opresión: Socialismo utópico, Anarquismo y Marxismo. (Humanismo de la liberación) el siglo XX se agita por la emancipación, lucha contra la opresión cultural y política: psicoanálisis, Nietzche —en proyección—, marxismo occidental (Humanismo emancipatorio); el siglo XXI se vislumbra como una conmoción por la defensa de la vida, en su concepto tridimensional (vitalhumanismo, vitalambientalismo: vitalismo cósmico). Los procesos descritos no coinciden exactamente con los siglos en los cuales se perfilaron, pero de alguna manera sí son predominantes en ellos.

El humanismo de nuestra época está centrado en la vida. No existe hoy un concepto sociocultural que demande tanta preocupación como la vida. La vida biológica está siendo destruida; pero en la medida en que avanzamos desde la naturaleza a la transnaturaleza, crece la preocupación por

33 *Ibíd.*, p. 333.

el problema de los recursos, del reparto, de la exigencia del desarrollo cualitativo, de la división internacional, de los conflictos locales, de la discriminación, de la intolerancia. Es paradójico, pero mientras en la política interna de los Estados se percibe cada vez más preocupación por la defensa del hombre, una defensa cualitativa, una preocupación por la calidad de la vida que se ha abierto campo en los últimos tiempos, simultáneamente la conflictividad se percibe agudizada. En el pasado las demandas de la población eran de alimentos y bienes, es decir, cuantitativas, pero ahora la vida comienza a reclamarse como reivindicación social cualitativa: la recreación, el consumo cultural, la formación, la creación, la pulsión de poder humano fundamental comienzan a expresarse. Las exigencias políticas de los siglos XIX y XX serán rápidamente rebasadas. Ahora lo que aparece en el centro no es el hombre menesteroso sino el hombre con una pulsión de vida social y cultural. Las necesidades son ahora mucho más complejas, sólo en parte pueden satisfacerse económicamente. Ahora demandan espacios de expresión y creación. La cultura que satisfaga estas demandas configurará la postmodernidad. Ahora con un discurso trivial se pretende reconocer como postmodernidad lo que no es más que la manifestación cultural de la crisis de la modernidad. El vitalhumanismo depende ahora de un hombre que demanda cultura, la cual comprende no sólo el bienestar sino la vida humana realizadora. El sujeto de este proceso ya no es la masa sino el individuo social, solidario y autorresponsable éticamente. Una sociedad de individuos que sustituye a los átomos gregarios implica un reordenamiento total. Ahora ya no estarán al orden del día las luchas obreras, las movilizaciones de masas, sino el aumento del espacio simbólico del individuo. Este aumento del espacio simbólico requerirá en primer lugar una disminución radical del poder político en la forma como se ha entendido tradicionalmente. Los partidos políticos serán sustituidos por organizaciones sociales diversas que jugarán papeles específicos en el desarrollo de la vida social. El liderazgo totalitario u omnicomprensivo que tiende a subsumir bajo su autoridad los más diversos fenómenos culturales, económicos, sociales, políticos, será sustituido por organizaciones sociales que asumirán la autorregulación social, cada una en un campo específico.

El vitalhumanismo se me aparece como una subversión cultural: lucha contra el trabajo, como concepto técnico-económico; lucha contra todas las formas de discriminación; lucha contra la cultura que oprime y humilla la individualidad.

En *Vida, ética y democracia* y en *El derecho a la utopía* he defendido la abolición del trabajo. La producción creciente del conocimiento (ciencia y tecnología) y decreciente del trabajo (en tanto fuerza laboral subordinada) liberaría las energías para producir y crear sin los agobiantes y estrechos marcos de la organización laboral. Una posibilidad sería que se organizaran empresas de prestación de servicios, las cuales a su vez se encargarían, por lo menos parcialmente, del desarrollo científico-tecnológico. Estas empresas serían formas de asociación libre de científicos, técnicos y aprendices, que mediarían el conocimiento, con la práctica productiva, la prestación de servicios y el desarrollo de una vida

lúcida, creativa y sensual, como aplicación del paradigma razón, no-razón. Dichas empresas obtendrían sus recursos de la venta de productos, la prestación de servicios técnicos; aprovecharían los recursos para fomentar la investigación, financiar a los jóvenes en proceso de aprendizaje y desarrollar el espacio expresivo y creativo de cada individuo.

La discriminación es tan vasta como el mar. Pueden aducirse sin duda avances en muchos campos, los derechos de la mujer, de los negros, de los homosexuales... pero la discriminación no disminuye; al contrario, aumenta con la riqueza, con el desarrollo científico-técnico, con el conocimiento. La fuente de discriminación es la desigualdad como forma de distinción, de separación, de beneficios, recursos o pagos. Se discrimina para no ser igual al otro, para distinguirse de él, obedeciendo a un concepto falso de socialidad. Se cree que la socialidad es un todo que reclama de cada cual que se someta a la medida, pero no hay nada más falso. La socialidad es más bien un lazo interno, profundo, verdadero, que sale de cada uno y busca al otro porque lo necesita para comunicarse, para amarse, para asociarse... La vida profunda que prescribe el vitalismo cósmico, es precisamente lo que incentiva la socialidad: todos somos distintos, descubrimos en el otro un "igual" con el cual podemos entendernos (mundo de vida); intercambiar algo (complementariedad); podemos amarnos (necesidad afectiva); asociarnos (complementariedad productiva o creativa). Yo no tengo que distinguirme de los otros, porque acepto la realidad humana fundamental de que soy distinto, no puedo dejar de serlo, luego no existe un rasero para que pueda medirme con el otro. Por supuesto que alguien podría objetar: ambos en tanto individuos humanos entramos en la categoría hombre. Veamos: hombre es una categoría universal y sólo podemos construir categorías universales a partir de una abstracción muy grande de cada individuo, el residuo es el "bípedo implume" o un animal evolucionado que en un determinado momento adoptó un proyecto transnatural y formó la especie *homo sapiens*. La palabra hombre, por tanto, abstrae la profesión, el oficio, las aptitudes, el talento, los rasgos físicos, el sexo, las habilidades, la disciplina, el carácter, la configuración pulsional, el color, la estatura, la ambición, la educación; si tiene o no prejuicios, si tiene o no un proyecto de vida, el idioma... es decir, lo que queda es una determinada estructura física, una aptitud para el lenguaje y para el pensamiento y el razonamiento de una manera muy restringida. Los hombres no somos iguales ni desiguales sino distintos: en creatividad, en formación, pero precisemos: no se puede separar al individuo del hombre. Él mismo, en tanto individuo tiene la riqueza de la especificidad, todas las características que lo hacen un existente concreto, pero es al tiempo universal y esta categoría que marca su ser le aporta o puede aportarle la eticidad, el lenguaje, la cultura, la socialidad. Pienso que individuo y hombre no obstante que caracterizan a un mismo y único ente no son muy armoniosos. Individuo y hombre marcan una contradicción fuente de energía creadora, de potencialidad, pero también de egoísmo destructor, de barbarie. La educación y la cultura deben lograr un equilibrio entre las tendencias universales e individuales. Lo individual marca la identidad, la formación,

la fuerza creadora, la personalidad, el mundo pulsional, (no-razón). Lo universal marca la eticidad, la proyección social de la profesión, oficio o forma de acción (razón). Pero estas dimensiones se combinan y actúan de una manera integrada en distintos grados: lo que mueve el mundo intelectual (razón) es lo pulsional (no-razón); La formación es un proceso muy complejo de razón, no-razón. La no-razón en tanto principio creador e individualizador, eventualmente puede ser la fuente de los prejuicios y discriminaciones; lo universal en tanto principio racional, eventualmente puede ser la fuente de la negación de la vida, del moralismo. Para el vitalismo cósmico sólo el paradigma razón, no-razón que supone un proceso rico y complejo de educación y autoeducación, puede superar las desviaciones unilaterales que suponen la desarmonía. Sólo quien es verdaderamente individuo se plantea lo universal.

El cristianismo parte del hombre en tanto criatura débil y desprotegida que debe ser salvada; el liberalismo parte del hombre libre, competidor, que sólo requiere que se eliminen los obstáculos para que pueda libremente ejercer su iniciativa; el marxismo parte del hombre menesteroso, oprimido, que debe ser liberado; el vitalhumanismo (vitalismo cósmico) parte del hombre que coloca la vida como valor central tanto simbólica, como biológica, cultural y socialmente.

El cristianismo ofrece una espiritualidad que humilla la vida. El humanismo cristiano tiene logros en la defensa de los derechos humanos, que no podemos desconocer. Lo que debe pedirse al cristianismo y a las demás religiones es que no vicien el ambiente del pensamiento, de la creación y la eticidad y que se retraigan al fuero interno de las personas, el cual debe ser respetado en ejercicio de la libertad de conciencia. El liberalismo es una ideología de los comienzos de la sociedad industrial. Concibe al hombre como factor económico, activo, que debe probarse en la competencia. Parte de una igualdad abstracta, pero razona como si ésta fuera concreta. Toma la libertad como libre albedrío, decisionismo, opción económica. Es una ideología capitalista. Su aporte está en la libertad política y en la dinámica económica; sus límites en la desigualdad que propicia. Es la fuente de una sociedad dominada por el capital. El marxismo es una respuesta al liberalismo y a sus límites desde el punto de vista económico. Propicia la igualdad. No garantiza la libertad de pensamiento y acción. Sus méritos son la lucha por una sociedad más igualitaria. Está ligado a las mismas bases de la sociedad capitalista, lo mismo que el liberalismo, aunque con un signo contrario. Es por esto que su horizonte político e intelectual no va más allá de la clase obrera. Ha luchado por la justicia social con mucho mérito, pero el poder político desmesurado que generó ha negado lo que consiguió con la acción social. El vitalismo cósmico parte de la vida como naturaleza cósmica, como biología y como vida humana psicosocial. Concibe al hombre como individuo que participa de la vida, pero no tiene la vida; la vida en tanta energía universal que sólo existe y se desarrolla en la materia, aunque no se confunde con ella, le comunica la animación. La naturaleza —o la vida— no es sólo la exterioridad sino la universalidad en la inmanencia de cada individuo.

La vida en el concepto tridimensional sirve para fundamentar:

a) La concepción filosófica, en tanto energía cósmica;
b) la concepción ambiental, en tanto vida biológica;
c) la emancipación humana, en tanto vida psicosocial.

¿Qué pone la vida en la concepción humanista? La vida es una energía dinámica, autopoyética, creadora de formas, que busca satisfacción, pugna por persistir en su ser. La disputa por la razón y la ordenación económica agotan la modernidad; la vida insurge como fundamento de una cultura nueva. Con el concepto de vida la razón es desplazada de su hegenomía y, en cambio, surge el paradigma razón, no-razón: la vida en tanto orden pulsional es no-razón, pero en tanto proyección a la acción social es razón. Este nuevo paradigma representa un equilibrio que armoniza la razón con la no-razón. La razón es ciencia pero también tecnología, dominio de la naturaleza; productividad, planeación, orden apolíneo, universalidad; la no-razón es filosofía vitalista, vida pulsional, arte, desarrollo de la sensibilidad, imaginación, eticidad, individualidad, orden dionisíaco.

Lo malo de la modernidad y del capitalismo que desarrolló la hegemonía racional no está en una o en otra forma de la organización económica sino en la hegemonía de la economía en tanto gestora, ordenadora y reguladora de la vida social. La no-razón impulsa los derechos de la vida, equilibra naturaleza y transnaturaleza y da a la economía una posición de medio y no de fin, con lo cual una nueva escala de valores comienza a regir la vida social.

Al colocar la vida como base teórica, creadora, política, fundamentadora de pensamiento y acción, se rompen la modernidad y el capitalismo. Por eso el vitalimo cósmico es el fundamento de la nueva cultura que inaugurará la postmodernidad. El liberalismo y el marxismo sucumben con la modernidad a la cual están ligados intelectual, económica y socialmente. El vitalismo cósmico funda la postmodernidad.

La filosofía de la vida tiene en cuenta los siguientes parámetros:

1. Es una filosofía de la finitud. La vida es el transcurso vital entre el nacimiento y el reintegro al cosmos de la energía vital y de la materia orgánica. Sólo existe una manera de trascender en este único mundo: es la posibilidad de dejar una herencia creativa, intelectual o productiva a las generaciones futuras. Se vive en la obra como proyección de la existencia concreta.
2. Es una filosofía proyectada al porvenir, en la medida en que se compromete con la defensa de la vida. La vida es una, es un *continuum*, es universal, los distintos individuos participan de la vida, pero si mueren, en sentido figurado, a la vida no le pasa nada con eso, anima otras formas y el proceso cósmico continúa su curso imperturbable, a menos que el hombre siga aumentando su número destruyendo en un proceso acelerado todas las formas vivas y desquiciando el orden natural; o que la contaminación industrial y tecnológica continúe su curso

ascendente o que las armas nucleares destruyan o perturben gravemente la naturaleza.

3. Es una filosofía que concibe que la vida está ligada a un proceso sociopolítico histórico, pero que en tanto forma pulsional (erótico-afectiva), la vida reviste una forma ahistórica.
4. Construye una concepción ambiental que basa la conservación de la naturaleza en la equidistancia naturaleza-transnaturaleza.
5. El humanismo afincado en la vida asume su responsabilidad con la vida en tanto producción y reproducción de la vida y como defensa de la proyección creadora y emancipadora del hombre.
6. El vitalhumanismo no sólo defiende la vida como permanencia en la existencia sino la vida como derecho a la humanización.
7. Desde el punto de vista de la transnaturaleza proclama la vida en tanto autonomía del individuo.
8. Concibe la vida como generadora de sentido para el universo social.
9. El pensamiento metafísico está centrado en la muerte; el pensamiento postmetafísico debe estar centrado en la vida.
10. Ubica en la potencialidad del pensamiento, en la *praxis* científica como potenciadora del conocimiento; en el arte, tanto en el disfrute de la creación, como en la participación sensitiva; en la elaboración y práctica de un proyecto de vida y en el uso de los recursos de vida, de los cuales he hablado en *El derecho a la utopía,* las formas más lúcidas para asumir la vida.

TEORÍA DE LA FALIBILIDAD

El determinismo parte de que el individuo no tiene una conciencia plena de su papel en el proceso histórico, piensa más bien que su obrar es producto de fuerzas que lo impulsan a cumplir un programa que está inscrito en la racionalidad del proceso histórico, de las fuerzas productivas, etc. La teoría de la falibilidad que construyo explica más bien que esa capacidad predeterminadora, legisladora y unificadora del proceso histórico es un fantasma que inventó el siglo XIX: Hegel, Marx —el joven y el viejo Marx, excluyendo el del período intermedio, que tenía una tendencia empirista— y otros, como resultado de un racionalismo extremo. Cada época está signada por unas directrices impuestas por una normatividad más o menos imperativa de la cultura, de la economía y de los rasgos de la vida social; cada generación se ve abocada a un mundo construido con un sentido, unos valores, unas prácticas, un lenguaje y una perspectiva fijadas históricamente. ¿Cómo operan esas exigencias sobre el individuo? Depende de su conciencia, de su imaginación, de su proyecto de vida y de su propia perspectiva; pero de todas maneras existe una diferencia apreciable entre el proceso histórico como resultado y la práctica de vida de un individuo. El economicismo mira al hombre exclusivamente como un factor económico y en ese proceso reduccionista, el hombre sería fabricado en serie para pensar y actuar de una manera preconcebida. Esto conviene, no hay duda, al criterio de sistema, articulado con la masa, pero no conviene al individuo como tal. Lo cierto es que si observa-

mos no categorías totalizantes sino individuos que interactúan en la vida social y tratamos de comprender cuál es el resultado de su quehacer, aparece que los individuos obran de acuerdo con su conciencia, las influencias, las ambiciones, sus propios proyectos, deseos y posibilidades. Si observamos la vida social podemos apreciar cómo chocan intereses, perspectivas. Cómo son de frecuentes los errores, cómo los pequeños intereses dan como resultado algo muy distinto a lo que preveían una teoría, una política, una directriz estatal. Generalmente se utilizan mediciones cuantitativas, por lo cual no se puede apreciar en toda su magnitud el desfase. Si se utilizaran medidas cualitativas podríamos apreciar cómo es de discordante el movimiento de la vida social, por lo menos en lo que respecta a la acción del Estado.

No obstante, si tomamos la economía privada, ¿qué sucede? ¿Mayor coherencia, mayor orden, mayor previsibilidad? Definitivamente no. Las empresas son más eficientes porque están dirigidos por un interés privado, ¿pero coherente con qué? Los intereses son tan difusos, tan contradictorios, si se toman desde el punto de vista de los patrones normativos implícitos o explícitos que pretenden desarrollar. Aparece la economía como la actividad más socorrida que daría coherencia al todo. No obstante, la economía es una ciencia cuantitativa, es decir, una razón tan precaria, que fácilmente incide en la irracionalidad. El cuánto, como razón, es muy limitado. Nos dice que la economía crece o decrece, que el producto interno bruto es tal o cual. Ha sumado una montaña de cosas de la cual resulta un sinsentido. Sólo una ciencia social cualitativa podría intentar medir algo con sentido. Los resultados de la actual economía sirven para fundar toda clase de paradojas. Aumenta la riqueza, pero hay cada vez más pobreza social; en la medida en que la gente trabaja más gana menos; en tanto que una persona sabe más (saber ético humanista) es menos útil en la vida social, etc. Pese a los sistemas omnicomprensivos del siglo XIX, cada vez se sabe menos no sólo del futuro lejano sino del inmediato. La idea de que la ciencia permitiría predeterminar el futuro ha estado presente en las reflexiones de los siglos XIX y XX.

La ciencia construiría un mundo racional explicaría no sólo los hechos inmediatos sino que permitiría configurar el mundo futuro, pero si bien el proceso científico-tecnológico es creciente en alguna medida, su acción se aplica a múltiples actividades y procesos, los cuales, pese a todo, no tienen la capacidad de predeterminar el mundo social.

No estamos sujetos a ningún destino predeterminado por una fuerza cósmica, como se creía frecuentemente en las sociedades premodernas. En el mundo establecido en el marco de una naturaleza infinita y eterna, o por lo menos indeterminada, sin una inteligencia que guía los destinos individuales, como se suponía, tenemos que sacar las consecuencias con toda radicalidad. Lo que gobierna la vida de cada individuo es la incertidumbre. Dependemos, como ya lo vislumbraron Pico de la Mirandola y Pietro Pomponazzi, de nuestra lucidez, de nuestra previsión, del cuidado, de la educación, del esfuerzo, del talento, y en alguna medida, mayor o menor, según las circunstancias, la época y el lugar, de la

contingencia. Por más previsivos, cuidadosos y racionales no podemos escapar a la contingencia. Podemos disminuir su valor en nuestra vida, pero no podemos eliminarla. Ahora bien, la contingencia social general, o sea, el producto de las contingencias individuales, de las catástrofes y calamidades, lo que voy a llamar la gran contingencia, puede ser mayor o menor. Esto dependerá de la cultura ciudadana, de la organización social, del grado de autorregulación que se haya logrado. Mientras no se establezca, como propone el vitalismo cósmico, un pensamiento normativo autorregulador de la vida social, la gran contingencia jugará un papel de primer orden en la vida social.

No sabemos qué ocurrirá hoy en nuestra vida, pero pretendemos saber qué acontecerá en el marco de la gran sociedad y de la historia en el porvenir. Con el dominio del pensamiento autorregulador no desaparecerá la contingencia, obviamente. Ésta es inseparable de la vida humana, pero se reducirá notablemente. Si fuera aceptada la aplicación social del pensamiento autorregulador, en el futuro podrían estudiarse políticas para reducir al mínimo posible el valor de la contingencia.

La teoría hegeliana asignó realidad a los conjuntos supraindividuales: clase, Estado, nación, etc., como desarrollo de la dialéctica de individualidad, particularidad y universalidad[34]. Hay que anotar que éste fue un desarrollo brillante en el cual indudablemente le cabía razón a Hegel. No obstante, tenemos que preguntarnos: ¿qué significa la tesis hegeliana? ¿Implica que la cultura y el lenguaje son universales, por tanto inmanentes a cada individuo? Cada uno recibe los contenidos del lenguaje, la cultura y la vida social consciente e inconscientemente en la interacción e intercomunicación sociales. El individuo percibe de esta manera contenidos particulares y universales: los particulares corresponden a grupos de interés, a características ideológicas, políticas, culturales, económicas, a clases, a partidos y otras parcialidades; los universales eran, para Hegel, los relativos al Estado, que constituían para el pensador de Stuttgart la universalidad realizada; para mí más bien estaría representada la universalidad por los contenidos de la ciencia, la filosofía, el arte, los intereses generales de la sociedad... Para Hegel, como en general para la teoría social moderna y la teoría de la comunicación no existen contenidos individuales, sino que todos son intersubjetivos. Ahora bien, la cultura y el lenguaje en cuanto contenidos son particulares y universales, sin importar la configuración que adquieran, por ejemplo, un profesor que elabora un manual para explicar una teoría, lo que hace es servirse de sus conocimientos, de su interpretación para hacer accesible el contenido expresado por el autor a los no entendidos. Pero ¿qué ocurre cuando se trata de un científico, un filósofo o un artista original que elabora una obra en la cual pone su impronta personal, su talento, su propia capacidad creadora? Ocurre que por más original que sea utiliza un lenguaje intersubjetivo y formas lingüísticas y culturales que son también intersubjetivas. No obstante, ¿qué sucede cuando el crea-

---

34 G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho,* Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1976, p. 201.

dor concibe categorías nuevas, incluso un lenguajes novedoso, formas, sonidos, signos que propone a los lectores, visores u oyentes para que los aprehendan y en esa medida puedan captar su contenido? No hay duda que mientras son aceptados y pasan al dominio público, si es que lo consiguen, esos contenidos son individuales o tienen una carga de sentido unipersonal y *sui generis*. Volvamos al problema, en la medida en que son aceptados son teóricamente intersubjetivos, así esa intersubjetividad sólo se extiende a unos pocos individuos. Hegel, Marx, Habermas, en general la teoría social moderna y la teoría de la comunicación sólo llegan hasta allí. Para Hegel y esto de alguna manera vale para todos los mencionados, el individuo es el usuario de contenidos particulares y universales; para Habermas, el individuo es sólo una estación de recibo y retransmisión de contenidos particulares y generales. A mi juicio, falta algo fundamental en que estas teorías no han reparado. Cual es el estatus teórico, comunicacional del individuo en cuanto crea una síntesis única que refleja su educación, la experiencia vital, su sensibilidad, su capacidad perceptiva, su relación con el deseo. El individuo no es un mero organizador u ordenador de los contenidos universales y particulares. La idea de que lo universal es lo prioritario y lo individual lo contingente es una idea que ha dominado la filosofía occidental. Nuestra vida es individual, nuestra experiencia es individual, nuestro conocimiento tiene una impronta individual. La negación de esa individualidad es la afirmación de un saber universal, de un ser consistente. Esos constructos producto de nuestra preocupación, de la angustia, de preguntas e inquietudes sin respuesta conducen a una totalidad segura, aun cuando no podemos saber en qué consiste.

¿Por qué la teoría social moderna y la teoría de la comunicación no han podido comprender esto? Precisamente porque se trata de teorías racionalistas. La razón, la socialidad y la comunicación son de naturaleza intersubjetiva. Luego, ¿dónde está el problema?, podría preguntar la filosofía tradicional. El problema consiste en que si bien todas esas entidades son intersubjetivas, la no-razón, la reflexión, la personalidad son de naturaleza individual. Ese es el motivo por el cual el vitalismo cósmico ha propuesto el paradigma razón, no-razón para aquilatar la personalidad humana. Sólo así podemos comprender la pluridimensionalidad del individuo y el componente que pone en la teoría social y en la teoría de la comunicación. Al ignorarlo, toda la teoría social moderna y la teoría de la comunicación han desdibujado al individuo y han incurrido por defecto en una actividad antihumanista.

Se cree que los gobiernos de partidos son de partido, cuando no son más que gobiernos de un grupo de individuos que se inspiran por supuesto en ciertos principios, pero que acaban interpretándolos no sólo a la luz de unos parámetros racionales sino a la medida de su deseo, de sus sueños, de sus aspiraciones. Por eso los cálculos racionales fallan siempre. No es que la razón no tenga parte en la historia, sino que la razón está matizada por la no-razón e incluso en muchos casos por la irracionalidad. De la no-razón hacen parte todos los componentes que sin ser irracionales no caben en la razón.

La conciencia de clase es un elemento que juega un papel no subestimable en la vida social, pero los hombres la interpretan y la aplican racional, no-racionalmente, con lo cual el pensamiento según el cual tendría un sentido unívoco, reconocible y podría ser utilizada para transformar la sociedad, no fue más que un mito. El marxismo oficial, el burocrático, fue totalmente distinto del teórico, el uno constituía la razón radical aplicada a la historia, el otro la mitología (léase irracionalidad: prejuicios, ambiciones, lucha por el poder, etc., y por supuesto, no-razón: deseos de los dirigentes, desarrollos de personalidad, etc.) Hubo una teoría marxista sin práctica y una práctica marxista-leninista sin teoría. Los ingenuos podrían pensar que la teoría de la una podría ligarse a la práctica de la otra, pero no hay nada menos cierto.

La única manera de predeterminar la historia no en forma total, ni siquiera de una manera preponderante, es la aplicación de un pensamiento normativo que regula una evolución controlada, no de una vez por todas sino paulatinamente. La historia puede autorregularse parcial y limitadamente con planes y programas flexibles, mediante acuerdos con los participantes y con ajustes permanentes.

Si las teorías en boga tomaran al individuo social, no al átomo gregario, como medida, sabrían que el proceso histórico es en gran medida indeterminable y que el devenir nos prepara siempre las más inusitadas sorpresas. La falibilidad de la historia es enorme. Al tomar patrones de medida supraindividuales cuya pertinencia sería indudable, cierran el camino para entender la historia. Esos patrones crean una mitología, ignoran el papel de la gran contingencia en la vida social.

El idealismo de Hegel no ha sido bien criticado en la teoría social. Se le opuso el materialismo, pero un materialismo idealista, por paradójico que parezca. A un idealismo lleno de metafísica se opuso un materialismo antimetafísico, o sea, un idealismo aterrizado en la vida social, es decir, un racionalismo que no reconoce adecuadamente la multidimensionalidad humana.

El individuo más simple es un complejo de miles de especificidades que han ido armando trabajosamente una personalidad, que sin embargo nunca logra organizar todas las experiencias bajo un denominador común. Por eso, el individuo tiene mil caras.

Hemos medido siempre el futuro con los intereses del presente; el resultado no es la proyección de futuro sino la simple extensión del presente. Todas las teorías han querido construir el futuro sin deshacerse del presente. Se cambian algunos rasgos y ya está, se proclama que el futuro será leal a una disquisición. Esto es idealismo puro. El futuro no es el presente transformado sino un tiempo nuevo, con una cantidad de variables que perfilan una situación concreta y que con ningún metro podemos medir.

X

VITALAMBIENTALISMO. LA BÚSQUEDA DE LA ARMONÍA NATURAL-TRANSNATURAL

Ética ambiental ¿Qué significa la ética ambiental? Hemos hablado de ética del individuo y de ética colectiva como expresión de una ética de los individuos en la interacción social. La ética ambiental es una vertiente de la ética que tiene que ver con la relación naturaleza-transnaturaleza, es decir, con la pluridimensionalidad humana. La ética ambiental es ética en la medida en que el individuo tiene en su ser inmanente el conflicto de responsabilidad entre su individualidad y la universalidad, en este caso la universalidad está representada por el otro simbólico como el resto de la naturaleza y la simbolización cultural de la transnaturaleza en la individualidad. Aun cuando yo no soy la naturaleza, la naturaleza es en mí; esa universalidad que me configura, que me hace partícipe de ese gigantesco proceso de la vida establece una solidaridad fundamental: como eslabón de la cadena de la vida debo adecuar mi consciencia para ser consecuente con esa realidad. Es paradójico, pero el primate como todos los demás animales no hace más que cumplir la soberanía de la naturaleza, continuar el proceso de la vida tal como lo ha diseñado la naturaleza. En la medida en que el homínido deviene hombre en desarrollo de su proyecto transnatural: el lenguaje, la socialidad, la cultura, la eticidad, las instituciones... redefine su acción consecuente con la vida, utiliza el poder desmesurado que ha creado en este proceso de transnaturalización y como consecuencia se forma el desequilibrio natural que en un momento determinado llega a ser calamitoso. En este momento aparece la necesidad de la ética para restablecer el equilibrio. La consciencia ética reemplaza la soberanía natural ahora desafiada. La ética ambiental es la búsqueda del equilibrio naturaleza-transnaturaleza. Usar la naturaleza es tomar un bocado de vida sin obstruir el flujo de la vida.

Esas dos dimensiones que llegaron a ser contradictorias, naturaleza-transnaturaleza, no se pueden equilibrar simplemente como un ideal social. Son tan fuertes las fuerzas económicas y sociales que atentan contra el equilibrio, que éste tiene que ser construido con bases sólidas. El puente de doble vía naturaleza-transnaturaleza es un equilibrio en la constitución del individuo y asimismo de la vida social. Las formas que se encuentran en el puente son distintas dimensiones naturales e históricas del hombre. Por un lado, cruza el hombre natural que renueva su pertenencia a la escala zoológica, su *physis*, su biología. Siente el lazo activo y profundo con todas las formas vivas. Se sabe inmerso en el reino de la vida, un reino en el cual Darwin ha descubierto una verdadera ley de la vida natural: unas formas vivas se alimentan de otras, pero allí no aparece por ninguna parte la muerte. Es la naturaleza que renueva y fortalece la vida con la vida. Los depredadores no hacen más

que mantener a las distintas especies en un número adecuado para que puedan alimentarse y sobrevivir. Considerando los depredadores, las poblaciones se mantienen más o menos estables, luego los depredadores no hacen más que conservar el equilibrio natural. Las especies mejor adaptadas sobreviven, así puede Charles Darwin sostener, de acuerdo por lo menos parcialmente con Lamarck, Erasmo Darwin y Alfred Wallace, el codescubridor con Darwin, que la evolución jalona las especies: por azar aparece en un individuo o en unos pocos individuos un dispositivo, una mutación que al resultar ventajosa se hereda. Es lo que Darwin llama la selección natural. La variabilidad de las especies es hoy, después del desarrollo de la genética clásica y contemporánea, un hecho científico comprobado que ayuda a las especies en la lucha por la vida como motor de la evolución, concepto que tomó del obispo Malthus, pero que parece expresar bien la realidad de la vida natural. La transpolación de ese dispositivo a la transnaturaleza de una manera acrítica ha servido a las causas más reaccionarias y brutales. Se trata de una especulación metacientífica, a la cual Darwin fue totalmente ajeno. Se debe más bien al filósofo evolucionista, Herbert Spencer, hoy olvidado. Jacques Monod, el biólogo francés, observa que no es sólo la lucha por la vida sino también la atracción sexual y otros motivos, lo que jalona la selección natural[1]. J. Lovelock, por su parte, en su teoría *Gaia*, sitúa la evolución en un marco más amplio, ahora no sólo comprende las especies sino también el medio ambiente conjuntamente con ellas.

En los análisis que se hacen sobre la evolución, el hombre usualmente no es tenido en cuenta, puesto que, por ser natural y transnatural ha modificado respecto a sí mismo las leyes de la evolución biológica. No obstante, es fundamental tener en cuenta al hombre como especie natural, porque debe sacar lecciones de la biología. El hombre en cuanto especie natural-transnatural ha creado un poder desmesurado respecto a todas las demás especies. Al rebasar la soberanía de la naturaleza y elaborar una plétora de instrumentos y un arsenal artificial pudo poner a todas las demás especies a sus pies. Esa hegemonía de la transnaturaleza sobre la naturaleza en su conjunto mal usada, está destruyendo progresivamente el orden de la vida. El hombre, al rebasar la naturaleza sin dejar de ser natural, la ha tomado como objeto de su deseo, de su satisfacción, de su goce e incluso de una caprichosa y extravagante forma de juego.

El hombre ya no evoluciona porque el peso en él de la transnaturaleza, no ha substituido pero sí ha condicionado su ser natural: las condiciones artificiales se sobreponen a la naturaleza en la práctica de la vida. Por otra parte, el hombre sigue transformando radicalmente el medio natural, incluso con la selección artificial de las especies incorporadas al proceso productivo, tanto animales como vegetales. Los animales y otras formas de vida tienen que defenderse no sólo de sus depredadores naturales sino del hombre, quien los caza y los persigue por los más diversos motivos, alimento, fabricación de objetos industriales o artesanales, ex-

---

1 Jacques Monod, *El azar y la necesidad*, Barcelona, Editorial Planeta, 1993, pp. 131 y ss.

tracción de substancias medicinales, cosméticos, adopción de mascotas, la caza como deporte, etc. No obstante, juega un papel más importante en la destrucción de la vida la transformación del medio natural por el avance de la frontera agrícola, la implementación de tecnologías diversas, la fumigación, la contaminación, el uso de armas diversas, en especial la energía atómica. La naturaleza o lo que queda de ella, está siendo transformada a pasos gigantescos por un proceso científico, tecnológico, social heterónomo. No contento con crear la transnaturaleza, la cual constituye su más grande hazaña, la que lo configura como hombre, está cambiando la naturaleza en su expresión genuina, acelerada y caprichosamente a su imagen y semejanza. Con una gran inconsciencia, el hombre está sometiendo la vida a sus dictados, ignorando lo que enseña el vitalismo cósmico, que la vida es en nosotros pero que no tenemos la vida. Ese paso desde la participación en la vida a la hegemonía sobre la vida es la catástrofe cósmica. El hombre no puede sobrevivir y desarrollar la civilización sin un intercambio intenso con la naturaleza, pero éste no puede destruir masivamente los ecosistemas sin destruir progresivamente la biosfera y en esa medida destruir la vida en nuestro planeta. Desde el otro lado del puente cruza el hombre transnatural. Lleva a cuestas el proyecto que sirvió para humanizar al hombre, proyecto que no hace más que engrosarse con nuevos contenidos, nuevas proyecciones. Ese proyecto es histórico y, por tanto, redefinido en cada época. Continúa con lo que puede considerarse el proyecto original: lenguaje, ética, socialidad, cultura e instituciones. Esas cinco bases se ramifican, se diversifican, toman nuevos rumbos y se dan contenidos inéditos. El lenguaje comprende todas las formas posibles de comunicación: va desde el habla, la conversación coloquial, la filosofía, el arte, la ciencia, el mito, la actividad económica social, recreativa, en cuanto toda actividad humana está mediada por el lenguaje; el folclor, el juego, el amor, etc. El lenguaje no es una mera forma externa, un camino, un revestimiento; es la forma como se construye la actividad específicamente humana; el lenguaje no se agota en la comunicación, es lo que pone en movimiento la actividad social; es la substancia de la vida social, une, perfila, orienta, dinamiza, posibilita; es el mundo representado en la mente, pero no de una forma contemplativa, o no únicamente así, sino con la proyección de volver sobre el mundo con una carga de sentido, de organización, de realizaciones, de esfuerzos, de metas: el lenguaje pone el mundo históricamente, lo media, lo interpreta, para que sirva a unos determinados intereses del hombre. La ética es también una forma de lenguaje, pero debe singularizarse porque constituye la divisa que orienta al hombre en la acción. La ética y el derecho nos enseñan a manejar el poder desmesurado del hombre en la naturaleza y en la vida social. El hombre, al construir el proyecto transnatural, ya no delimita el territorio, su territorio ahora es potencialmente el universo; no se limita a tomar lo que necesita para producir y reproducir su vida; ahora sus necesidades son crecientes y aparecen las necesidades figuradas o simbólicas. Los recursos económicos en este planeta son limitados y las necesidades reales y suntuarias del hombre prácticamente ilimitadas; la catás-

trofe cósmica comienza a tomar forma. Una de las consecuencias de la condición transnatural del hombre es que la población crece sin ninguna medida. La especie humana ha transtornado su relación biológica con el medio. El hombre carece de depredadores que tengan alguna significación en la pervivencia y el número de la especie. El hombre es el gran depredador que se ha lanzado a una explotación intensiva de los recursos, sin una planeación que tenga en cuenta los derechos de la vida. La especie humana sigue creciendo a una velocidad astronómica y deben conseguirse los alimentos y los recursos de todo orden que demanda la población para su subsistencia y para la reprogramación económica. El hombre, prevalido de su poder, olvidó que sigue siendo naturaleza y que su naturaleza no puede desligarse del orden biológico. Este problema ha sido visto equivocadamente como un problema de alimentos y medios para satisfacer las necesidades crecientes de la población y, por tanto, como un reto científico y político para proveerlos. Los recursos son limitados, pero esto no significa, como parece entender el pensamiento lábil, que en algún momento puedan conseguirse mediante la inventiva científica; que los recursos son limitados significa para el vitalismo cósmico que la naturaleza es un orden frágil intercomunicado cósmicamente, que debe ser mantenido; que los recursos son escasos significa que los ecosistemas no pueden ser invadidos masivamente para convertirlos en empresas productivas, porque se daña indefectiblemente la circulación de la vida en el orden planetario. Si la especie humana ha rebasado el orden natural que permitía el control automático de la cantidad de miembros de la especie por los depredadores y la abundancia o escasez de alimentos, lo único que sirve para este fin es la ética ambiental complementada con políticas públicas. La política en el pasado ha contribuido a agravar el problema: en todas partes se ha comprometido con los intereses y las inquietudes económicas de la población, ignorando o subestimando el problema ambiental. Hay necesidad de acudir a una formación ética ambiental de toda la población para que contribuya a defender el medio ambiente, en especial a controlar el crecimiento de la población. En este campo hay un obstáculo de grandes proporciones porque los fanáticos religiosos y políticos que tienen bastante influencia social se oponen por distintas razones a un manejo racional, no-racional de este asunto.

Hay necesidad de proceder con un pensamiento filosófico nuevo que parta de un concepto más rico y complejo que el pensamiento que dominó el siglo XX; por una parte el interés económico como rector de la vida y por otra, concepciones unilateralmente racionales que toman alternativamente aspectos abstractos del hombre para definirlo. El simplismo de la política ha sido proverbial en la última centuria. Se ha tomado del hombre un solo lineamiento abstracto y a partir de él se han construido "saberes" que entendían muy poco de la sociedad, la cultura y la civilización. Pienso que la política ha sido en gran medida una empresa de la irracionalidad. Hay que partir de un pensamiento filosófico con proyecciones en la política, que se estructure sobre un concepto pluridimensional del hombre. La mejor manera de observar este proceso es contemplar

cómo en el puente del vitalismo cósmico se cruzan las dos grandes dimensiones del hombre, que dan lugar en el análisis a la apertura, a la pluridimensionalidad.

La institucionalidad expresa bastante bien el proyecto transnatural del hombre. Éste al concebir e impulsar praxiológicamente el proyecto propio que configuró su humanidad, comenzó a diseñar formas organizacionales que iban representando la asunción de la humanidad en cuanto conciencia creadora de un orden nuevo, típicamente humano; así fueron apareciendo la familia, el Estado, el trabajo, la propiedad, la ciudad, la organización productiva, el ahorro, la agricultura, el dinero, la educación, etc. El orden transnatural se expresa institucionalmente. Esto habla sin duda de un orden mental previsor, de una forma de razón calculadora, ordenadora, previsora. La humanidad se configura con los siguientes elementos:

1. Una mentalidad productiva, creadora, organizadora, la cual deriva en una razón que comporta la universalidad de pensamiento y acción.
2. Una no-razón que contiene un pensamiento y una *praxis* de la individualidad, el arte, la creación, la vida pulsional.
3. Un sentido de humanización que implica una forma ética de respeto al otro, de convivencia, de interactuar con la naturaleza como un orden del cual formo parte y al cual me debo.
4. Una relación natural-transnatural que la civilización debe aprender a equilibrar para evitar la catástrofe.

La humanidad, en cuanto se refiere a los dos primeros elementos, se va construyendo pacientemente en una forma secular. ¿Progresivamente? Es difícil afirmarlo así. Ciertamente pueden ponerse ejemplos de progreso espectaculares en muchos campos. Se avanza, pero los avances duran un tiempo y después se detienen. La perfectibilidad de los hombres y de las instituciones es limitada; después de un avance de muchos años y de grandes logros en un campo específico se llega al estancamiento y muchas veces al retroceso. La evolución social en conjunto es desigual. Se avanza en unos aspectos y se retrocede en otros. Respecto a la humanización, tratada en los puntos tercero y cuarto, es un camino en el cual se adelanta y se vuelve atrás permanentemente. Cuando no nos humanizamos nos deshumanizamos. Es la raíz del humanismo como *Philosophia Perennis:* la humanización tiene que renovarse en una cultura creativa, ética, de defensa de los derechos humanos, porque la barbarie, la brutalidad y la deshumanización amenazan siempre. Estas últimas formas no son propiamente humanas pero tampoco son animales. Son de un híbrido que siempre nos acosa, mitad hombre y mitad animal, del hombre tienen el poder desmesurado y del animal la carencia de inteligencia y agudeza.

La socialidad y la cultura van configurándose tardíamente en desarrollo del proyecto transnatural. El hombre no es social por naturaleza sino que ha devenido social a medida que se integraba en organizaciones cada vez más complejas. En los comienzos el hombre vive en comunidad, pero a medida que desarrolla su proyecto transnatural se hace

social, con lo cual acepto la distinción terminológica que efectuó el sociólogo alemán Ferdinand Tönnis. Para él la sociedad implica un lazo racional, que se traduce en cálculo, previsión, ordenación. La sociedad comporta una forma compleja de organización, que va implicando crecientemente una complementariedad, una división del trabajo. Esto genera el establecimiento de lazos cada vez más complejos en la medida en que la sociedad posibilita el desarrollo de instituciones económicas y sociales, aplicadas a la agricultura, a la industria, a la satisfacción de necesidades. Desde épocas muy tempranas del desarrollo histórico, la sociedad demandó un orden de autoridad que respaldara el cumplimiento de los contratos, que cambiara la violencia privada por un orden institucional de ejercicio de la violencia legítima. Aparece el Estado; un orden político sobrepuesto a lo social. Incluso en la antigüedad el concepto de lo político, de la sociedad política es muy diferente al concepto moderno. La política es socialidad. Así piensa Aristóteles: para él la política y lo social son idénticos y ambos proceden de la naturaleza, en la medida en que la ciudad-Estado sería una entidad natural anterior a la familia y a cada uno de los ciudadanos[2].

La socialidad, a diferencia de lo que piensa Aristóteles, desarrolla posibilidades inéditas. Convierte al hombre en un animal *sui generis*, un animal de lenguaje, de cultura, sociable, que ha ido avanzando en descubierto por un mundo no cifrado, no preordenando, un mundo que él debe construir siempre. La naturaleza le sirve de poco. Puede ponerla como modelo en algunos casos, aprender de ella, pero lo que hace el hombre en cumplimiento de su proyecto transnatural es edificar un mundo propio, sirviéndose de la naturaleza, pero para hacer algo ajeno a ella; que incluso en el límite, como ocurre hoy, puede dañarla. Erigir ese emporio transnatural, humano es disputarle a la naturaleza su soberanía, su autonomía, porque se trata de dos entidades que se sobreponen, que utilizan el mismo espacio. La naturaleza en tanto vida natural es la condición de posibilidad de la vida social, pero como resultado de un proyecto que rebasa el orden natural. La socialidad es el establecimiento de lazos diversos entre los individuos, que comportan una interacción comunicativa y de colaboración científica, económica, política, educativa, cultural, lúdica, etc. Lo social construye un orden de complementariedad, pero no siempre implica una integración fluida. Con frecuencia lo social se da como una forma rígida en la cual sectores y clases se excluyen más que se complementan. Lo social se diversifica con lazos nuevos dentro de un creciente movimiento que se traduce en actividades y organizaciones diversas; es un marco de interacciones pero no integra. Por eso a medida que la sociedad se hace tan compleja como hoy, el aislamiento de los individuos es con frecuencia mayor. Lo social es un lazo racional, por eso puede ser una condición de la integración, pero por sí mismo no integra. Es necesario que aparezca la otra

---

2 Aristóteles, "La política", en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1973, 1952b-1253a.

dimensión, la cultura. Ésta es preponderantemente no-razón. La cultura construye lazos afectivos, establece solidaridades regionales, integración de gestos, participación en actividades; es el cemento que une una sociedad, perfila un espíritu nacional o ciudadano, regional o aldeano. La cultura se manifiesta en el folclor, en el agrupamiento de opiniones, en el desarrollo de lenguajes, en el perfilamiento de gustos en la memoria oral, en la literatura.

El puente vitalista es la representación de dos dimensiones abstractas: naturaleza y transnaturaleza. Esa consideración abstracta es necesaria para poder concebir todos los errores que se presentan en la realización concreta del hombre. La socialidad se yergue muchas veces en una forma equivocada contra la naturaleza; y el naturalismo con frecuencia conspira contra la socialidad.

El puente vitalista no está configurado por la simple comparecencia de las dimensiones abstractas. Antes de considerar cómo se configura el puente, es preciso decir cuáles son los principales problemas que se presentan en la articulación de las dos grandes dimensiones del hombre.

1. La naturaleza es ignorada como proceso continuo de vida que circula a través de miles de millones de organismos diversos, los cuales configuran los cinco reinos e involucran al hombre como a las bacterias, los moluscos y los elefantes. La aceptación comporta considerar la evolución con todas sus implicaciones y la solidaridad del hombre con todas las formas de vida. Esto lo expresa el vitalismo cósmico diciendo que la naturaleza es la universalidad en la singularidad del individuo; por esa razón la solidaridad no es externa, más o menos superficial sino profunda e inmanente.
2. Crítica de la ideología naturalista que supone que el hombre es unilateramente naturaleza. El vitalismo cósmico construye, por primera vez en la historia del pensamiento, el paradigma naturaleza-transnaturaleza que concibe al hombre situado en dos mundos concéntricos, dos mundos que interactúan y que dan como resultado esa estirpe tan *sui generis* hombre, animal y humano, sometido a la soberanía de la naturaleza y a su vez creador de una soberanía transnatural.
3. Crítica de la concepción ideológica que saca al hombre de la escala zoológica y lo considera como proyección de una teleología metacósmica. El vitalismo cósmico, de acuerdo con la ciencia, piensa al hombre como un ente de la naturaleza, ligado en forma indisoluble al universo biológico, sujeto a la evolución en cuanto especie animal, pero que ha devenido humano gracias a la adopción de un proyecto propio que ha ido ejecutando en la prehistoria y en la historia.
4. Crítica de la concepción que considera la socialidad como un proceso continuo a partir de la naturaleza; por tanto, supone que la evolución animal es la condición de la cultura. El vitalismo cósmico considera que la evolución es sólo parte de ese proceso que permitió una mayor capacidad cerebral y manual del hombre, pero a partir de allí el homínido creó su propio proyecto concomitante con el de la naturaleza, el proyecto transnatural (lenguaje, cultura, socialidad, civilización, arte, pensa-

miento...) que le permitió darse a sí mismo la humanidad. Este proyecto representa, por tanto, una ruptura respecto al programa de la naturaleza y funda en el hombre un ser contradictorio. El puente vitalista busca precisamente conciliar la contradicción naturaleza-transnaturaleza en el desarrollo de la vida social.

5. Crítica de las concepciones que consideran al hombre desde un punto de vista preponderantemente social. Aun cuando no ignoran la biología la subvaloran en la configuración del hombre. El vitalismo cósmico coloca en un mismo plano la bidimensionalidad naturaleza-transnaturaleza y piensa que del desquiciamiento de este paradigma surgen, en primer lugar, la catástrofe cósmica a la cual estamos abocados de una manera inminente y numerosos fracasos de la proyección del hombre en la historia.

El desequilibrio del paradigma naturaleza-trasnaturaleza conduce a la catástrofe cósmica por la carga que significa para la naturaleza la sobreimposición de demanda de alimentos y bienes, que destruyen o atropellan los ecosistemas.

La ciencia es una de las manifestaciones más notables del espíritu occidental. La ciencia produce un conocimiento que busca aplicaciones prácticas. Ofrece respuestas a interrogantes y preocupaciones sociales. Modernamente el conocimiento científico es antecedido y seguido por demandas tecnológicas. Así es, por lo menos en la tendencia predominante del avance del conocimiento científico. La ciencia y la tecnología configuran una mentalidad creativa y productiva. Con razón nos asombramos de los logros y los aportes a la producción social y al mejoramiento de la vida. No obstante, en el seno de una civilización tan compleja como la actual, la ciencia cada vez aumenta más el poder del hombre sobre la vida natural y con ello la capacidad destructiva sobre la naturaleza. Así podemos llegar sin ninguna duda a la paradójica conclusión de que la ciencia crea y destruye. El poder transnatural está destruyendo la vida natural. Más que reorientar la ciencia lo que requerimos es la reorientación de la civilización. Una civilización jalonada por el mercado, el capital y la ganancia no puede asegurar la supervivencia de la cultura ni de la vida misma. Hace unos años, el optimismo de los centros metropolitanos se ufanaba de los logros científicos y tecnológicos. Hoy se abre paso crecientemente el desasosiego cuando no el pesimismo desaforado. La situación ambiental es tan aterradora que hoy parece ineluctable el colapso de la civilización. La vida y los ecosistemas que la mantienen y reproducen se destruyen tan rápidamente y los medios de control avanzan tan lentamente y deben enfrentar tantos escollos, que aun los cálculos más serenos y juiciosos vaticinan la catástrofe cósmica, si no se reorienta radicalmente la conducta frente a la naturaleza en este mismo momento.

La vida en el planeta tierra está siendo destruida a tal velocidad, que con el actual ritmo destructivo habrá desaparecido antes de cien años. Casandra puede ahora vaticinar el colapso no con un ánimo febricitan-

te sino oteando un conjunto de causas que sumadas producen un efecto devastador: la destrucción de la capa de ozono, el calentamiento global, el arrasamiento de bosques y de los ecosistemas más ricos y productivos; la destrucción de la biosfera con la inyección de millones de toneladas de CO^2 más allá de lo que pueden absorber los árboles; la quema de combustibles fósiles... alteran de tal modo el medio ambiente que podemos estar próximos a un colapso como el de los dinosaurios, pero esta vez sobre la vida de todo el planeta. Mucha gente puede engañarse al contemplar ese proceso maravilloso de millones de especies que se renuevan, se adaptan, evolucionan, luchan por sobrevivir en las peores condiciones, imaginando que la destrucción es localizada y que el sistema de la vida seguirá indemne. Pero no es así. Un daño que se está produciendo ahora mismo en la base de distintas cadenas alimentarias, de ecosistemas que son el sustento de multitud de formas de vida, podría dar al traste con una plétora de formas vivas y con ello producir el colapso de la vida toda. Pero lo más aterrador no está allí: el envenenamiento del aire, del agua y la desertización de la tierra cultivable no ponen en peligro la vida, no dan señales como suele decirse, sino que literalmente están matando la vida. Incluso numerosos ecologistas son tan tímidos y conservaduristas que esperan milagros. La razón está siendo utilizada para producir eficientemente, para enriquecerse, pero no para conservar la vida. Muchos ecologistas sufren de estrabismo porque prefieren no desentonar en el coro de ciegos y sordos que piensan que si todavía no los ha invadido el cáncer es porque todo anda bien. Imaginan con el oportunismo de siempre que los problemas medioambientales afectarán sólo a los más pobres y que ya se encontrarán fórmulas para escapar del colapso. Después de todo, tal vez pudiesen sobornar a los "espíritus" cósmicos. La muerte, y ya se sabe que no hablo de los individuos, sobrevendrá sobre la vida, sobre el sistema cósmico de vida. Hoy los científicos insisten cada vez más en la profunda relación entre el biota y las condiciones abióticas. La vida no sólo se destruye arrasando las especies sino envenenando la biosfera, secando las fuentes de agua y agotando el suelo.

No obstante, los industriales y políticos, en general, que tienen en sus manos las decisiones fundamentales, se rigen por la racionalidad decimonónica de dominio de la naturaleza y no por el paradigma ambiental razón, no-razón, que propugna el vitalismo cósmico, que favorece el equilibrio de la vida, la producción y el ambiente para lograr un intercambio fructuoso y creativo, naturaleza-transnaturaleza. El debilitamiento de la capa de ozono y el calentamiento global constituyen tal vez las dos manifestaciones más graves de la destrucción del medio ambiente.

El ozono es el escudo contra los rayos ultravioletas del sol, responsables del aumento dramático del cáncer de piel y amenazan con la destrucción de las formas vivas, por su efecto nocivo sobre las distintas cadenas alimentarias. La capa de ozono es muy delgada y vulnerable al dióxido de carbono, generado en forma masiva por la actual tecnología. Al parecer los mayores contaminantes en este campo son los clorofluorocarbonos,

conocidos como CFC, hasta hace poco los elementos básicos para la producción de neveras, congeladores y aires acondicionados. La radiación ultravioleta es la consecuencia más dramática de la desprotección de la capa de ozono. En la actualidad no existe la posibilidad de recuperar la capa de ozono extrayendo el dióxido de carbono. Debe entonces esperarse que la naturaleza por sí misma repare el daño. El problema consiste, como anota Carl Sagan, en que esa labor sólo beneficiará a las generaciones futuras. Esa labor es tan lenta que dura aproximadamente un siglo[3]. La manera más efectiva de extraer dióxido de carbono de la atmósfera son los árboles que lo toman de la atmósfera porque lo necesitan para su crecimiento y a cambio expelen oxígeno limpiando y mejorando así el aire de su entorno. No obstante, esto opera en la atmósfera, pero en la estratosfera no existe una medida de esa naturaleza para corregir las emisiones contaminantes, por lo menos no de una manera inmediata. El dióxido de carbono es una substancia natural. La contaminación resulta de la ruptura del delicado equilibrio de la naturaleza. Las emisiones de CO^2 son, como resultado de la actual tecnología, demasiado altas. No existe ninguna otra posibilidad que cambiar el proceso científico-tecnológico, pues el actual sólo consulta los beneficios privados y no se preocupa de manera alguna por los intereses generales de conservar los ecosistemas y defender el sistema general de la vida, incluidas las distintas cadenas alimentarias.

La mayor cuota de destrucción de la capa de ozono la ponen EE.UU. y el conjunto de estados industrializados; los estados atrasados en el proceso científico-tecnológico contribuyen a la producción de gases invernadero, especialmente con la quema de carbón y de los campos en barbecho, pues esa corrosión genera CO^2 [4].

Carl Sagan sostiene que al contrario de lo que piensan muchos comentaristas radiales de los Estados Unidos, la acción del cloro procedente de los volcanes y la espuma marina es responsable de sólo el 5% del ozono destruido[5]. Puede concluirse que es el actual proceso industrial el responsable de la destrucción de la capa de ozono.

La quema de gas, carbón o petróleo genera moléculas de carbón, que al combinarse con el oxígeno del aire forman moléculas de dióxido de carbono, CO^2: "Lo que determina el calor terrestre depende de la fuerza del sol y de la reflectancia del planeta (todo lo que no es reflejado al espacio es absorbido por el suelo, las nubes y el aire"[6]. Pero allí falta un elemento, es el efecto invernadero. Este no es malo por sí mismo, lo que produce los efectos nocivos es un crecimiento desordenado en forma unilateral, de lo cual se sigue un desequilibrio cósmico. Cuando la atmósfera del planeta resulta más obscura, el suelo absorbe más luz solar y se produce un calentamiento por la luz infrarroja que impide que

---

3 Carl Sagan, *Miles de millones. Pensamiento* de *vida y muerte*, Barcelona, Sine Qua Non, 1998, p. 155.
4 *Ibíd.*, p. 156.
5 *Ibíd.*, p. 121.
6 *Ibíd.*, p. 136.

reflecte la luz al espacio, calentando más el suelo; por el contrario, cuando la atmósfera del planeta es más clara, el planeta reflecta más luz hacia el cosmos y se produce un enfriamiento. La atmósfera, además del oxígeno está compuesta de gases menores como el metano, clorofluorocarbonos, dióxido de carbono, vapor de agua, entre otros. El CO^2 incide en los rayos infrarrojos que al obscurecer la atmósfera contribuyen a un calentamiento global. El rápido calentamiento de la atmósfera del planeta genera condiciones que perturban el sistema general de la vida. Genera el deshielo polar, el acrecentamiento del nivel de los océanos, la destrucción de algunas formas vivas y parece tener relación de causalidad con una serie de pandemias que han aparecido en los últimos años y con trastornos diversos en el clima.

El problema que hace prácticamente insoluble la destrucción del medio ambiente es el crecimiento desmesurado de la población. La única especie animal que no tiene depredador natural es el hombre, el cual, al desarrollar el proyecto transnatural aumentó inmensamente su poder sobre la naturaleza y lo utiliza abusivamente para devastar el medio ambiente. Los alimentos y los medios de vida son limitados. Por más que el proceso industrial potencie la producción, el intercambio con la naturaleza de una forma directa y primaria resulta necesario, máxime si se considera las condiciones de pobreza y miseria de parte apreciable de la población mundial. Los más pobres para sobrevivir son forzados a invadir los humedales, los bosques, las ciénagas, las riberas de los ríos; con sus demandas de vivienda, de alimento, de materiales de construcción, destruyen sin ninguna consideración ecosistemas pletóricos de formas vivas, que constituyen muchas veces formas primarias de cadenas alimentarias, que al destruirse desaparecen o se ven menguadas. La vida humana se ha hecho más prolongada en términos estadísticos en todas partes del mundo; la natalidad ciertamente disminuye radicalmente en los países ricos y más lentamente en los más pobres. Esta situación generará durante mucho tiempo una curva ascensional de la población, que resulta realmente trágica para el proceso de vida en este planeta. El crecimiento desordenado de la población da razón a la reflexión de Darwin, quien pensaba que una especie que no tuviera depredadores tendería a crecer hasta ocupar todos los espacios disponibles del mundo. Una especie que crece en términos absolutos, sin límites, destruye tarde o temprano todas las demás especies y con ellas la vida. La paradoja consiste en que el hombre se autodestruye al no ser capaz de autolimitar el crecimiento desmedido de su especie.

Si juzgamos objetivamente la destrucción del medio ambiente en todo el mundo, no se puede hablar de amenaza, la vida está siendo destruida a tal velocidad, que en pocas décadas comenzará la destrucción masiva de especies y del sistema mismo de la vida. Los más confiados dirán que en esa eventualidad todos tomarán consciencia y entonces podrá revertirse el colapso. Sólo que en ese momento será demasiado tarde. La vida es un sistema de vasos comunicantes tan vigoroso que maravilla, pero tan frágil que conturba. Cuando empieza a destruirse la vida en un solo punto de la esfera terrestre, la vida toda está en cuestión. O vivimos, gozamos y defendemos la vida o la destruimos. No hay alternativa. El sistema políti-

co en todas partes se basa en premisas que buscan por todos los medios la satisfacción de necesidades. En todos los casos esas premisas implican una carga adicional sobre la naturaleza. En las constituciones, incluso en las más avanzadas, la vida no constituye la espina dorsal; cuando más, se trata de políticas o formas estructurales un tanto aisladas. El vitalismo cósmico propone la vida como el sustento mismo de las constituciones y de las instituciones políticas en general. La vida como estructura o sistema general de vida —en su concepto tridimensional— debe ser la prioridad fundamental; la vida en tanto sistema de vida, debe ser el prisma en el cual se reconozcan los derechos y posibilidades de acción del proyecto transnatural. La vida es un sistema complejo y rico, un sistema único en todo el planeta, que tiene ramificaciones conocidas y otras secretas, lo cual fundamenta la observación que vienen haciendo los biólogos en distintos lugares, según la cual un daño al ambiente en un punto específico del planeta repercute en el daño ambiental en otro sitio a miles de kilómetros. El sistema de vida general es uno solo y su cuidado compete a todos los Estados y a todos los hombres. He ahí una razón para hacer efectiva la solidaridad política entre todos los Estados, no en esa forma superficial y caótica que llaman la globalización, la cual pretende arrodillar a la cultura en nombre de la economía, sino como una solidaridad concreta científica, económica y social, para ayudar a perfilar la fluidez de la vida en todas partes del globo. Las grandes potencias tienen que comprender hoy que desde el punto de vista de la unidad de la vida cósmica, no pueden seguir implementando el colonialismo ni el saqueo de los pequeños Estados, porque esa conducta deteriora la vida en un punto cualquiera del globo y en esa medida afecta al cosmos en cuanto tal. Todos los Estados y todas las nacionalidades debemos reconocernos parte de un gran rompecabezas, que en la autonomía de cada pieza que debe ser invulnerable en su acción y en su capacidad decisoria, debemos encontrar la manera de mantener fluidamente el sistema de la vida único para todos. La razón más poderosa para establecer la solidaridad entre los pueblos no son ideales políticos contingentes sino la convergencia de todos en la vida, la necesidad de defender y vigorizar la vida. Es una paradoja, el derecho humano por excelencia hoy está más allá de los individuos humanos mismos, es el sistema general de vida que propicia la naturaleza, sin el cual la vida humana no tiene ninguna perspectiva. No obstante, cuando hablamos desde el vitalismo cósmico, no nos referimos sólo al *Biota* sino a la vida en sentido transnatural, a la vida humana como dignidad, como derecho a educarse, a desarrollar plenamente el talento y a poder construir todo lo que la inteligencia de cada hombre formada y perfeccionada puede producir.

Ha llegado el momento en que el orgulloso *homo sapiens*, que ha inventado ideologías para acceder a una supuesta vida metacósmica, reconozca que está destruyendo de una forma al parecer irreversible no sólo la vida de su especie, sino la Vida, con mayúscula. Ha llegado el momento en que el hombre en un gesto de humildad se reconozca congénere y solidario con las algas, con las bacterias. El futuro hombre quizás comprenda que sus antecesores han desarrollado la transnaturaleza contra

la naturaleza, que la vida social es derivada no sólo de factores sociales sino de algo mucho más fundamental, de la vida natural. Para equilibrar hoy el paradigma naturaleza-transnaturaleza es necesario elevar el *nomos* a *physis*.

Si nos preguntamos qué se ha hecho en esta materia, podemos responder que sin duda se ha hecho algo, pero no lo adecuado ni lo suficiente. Conferencias internacionales han discutido distintos aspectos del problema global con más o menos éxito, pero lo cierto es que la capacidad normativa es muy limitada y la obligatoriedad de las decisiones muy precaria. Las grandes potencias muchas veces se abstienen de suscribir esos convenios, por lo cual con frecuencia quedan simplemente como declaraciones de buena voluntad. El protocolo de Montreal, que prohibió la utilización de los clorofluorocarbonos, CFC, fue suscrita por Estados Unidos, entre otros, como caso excepcional, tal vez porque fueron considerados por los científicos como los elementos que más contribuyen a la destrucción de la capa de ozono. La conferencia de Río de Janeiro sobre el cambio climático, con la reticencia estadounidense, consideró la necesidad de que el mundo desarrollado pague la deuda por la desigual emisión de gases invernadero, por parte de los Estados ricos con relación a los Estados atrasados. La importancia de este tipo de conferencias radica en la claridad que adquiere la reflexión entre los participantes y en la consciencia que genera en torno a los temas tratados. La efectividad normativa deja mucho que desear. Entidades científicas como National Geographic, universidades y centros ambientales se ocupan de la investigación y difusión de temas en torno a la destrucción ambiental. Efectivamente, la literatura sobre temas ecológicos y ambientales crece todos los días y ha contribuido a la creación de una consciencia ambiental difundida entre amplios sectores de la población de la mayor parte de los Estados. El Protocolo de Kyoto, suscrito por los países industrializados, comprometió a sus miembros a disminuir las emisiones de gases CO^2. Estos contaminantes conocidos como gases de efecto invernadero destruyen la capa de ozono, al permitir la filtración a la atmósfera de los rayos ultravioleta responsables del cáncer de piel, del calentamiento global y de los trastornos que hemos venido observando en el clima en los último años. Los Estados Unidos, el responsable de las mayores emisiones de CO^2 se negó a firmar el compromiso de reducción de emisiones de gases en no menos del 5% con relación a las emisiones de 1990, en el período comprendido entre el año 2008 y el 2012. Actualmente se realizan negociaciones para tratar de llegar a un acuerdo global.

La generación de una cultura ambiental es aún muy fragmentaria. Códigos y leyes se han aprobado en todas partes, pero en gran medida han quedado como letra muerta, pues en realidad aún no existe una cultura que refleje una convicción profunda en torno al tema. Los partidos políticos en general giran aún sobre las viejas ideas decimonónicas; solamente los partidos verdes han avanzado en ideas y en prácticas culturales sobre el tema ambiental. Si nos preguntamos qué falta por hacer, la respuesta debe ser sin duda que pese a los avances en algunos temas, en materia ambiental apenas se ha comenzado. Pienso que la concepción

misma de la ecología es responsable de parte por lo menos del atraso de la mentalidad a este respecto. La ecología enfoca problemas específicos que busca solucionar en forma aislada. Esta mentalidad impide la formación de una consciencia crítica sobre el problema cósmico global, una mentalidad que comprenda, no las amenazas, como suele decirse equivocadamente, sino la destrucción real, progresiva y sistemática de la vida en este planeta. La solución no consiste en corregir los daños, como piensa la ecología, como si estos fueran aislados y contingentes, sino en una reorientación total de la civilización, capaz de reconstruir el puente naturaleza-transnaturaleza, que nos permita vivir en armonía con la naturaleza.

Es necesario acelerar la formación de una concepción ambiental, no sólo con un discurso nuevo, sino con una forma de práctica innovadora. El ambiente debe ser tratado como un proceso de vida que compromete a cada individuo por acción o por omisión; el ambiente no es algo externo de lo cual se pueda prescindir; es la proyección universal de cada individuo. Hay necesidad de plantear el ambiente en la dialéctica de la vida: la vida es una sola de la cual participamos; así no hay exterioridad de la vida representada en otras formas vivas, luego si somos consecuentes, todas las formas de vida son inmanentes a cada individuo, también si las devoramos. Si comemos carne de gallina, de cerdo o de pescado... los convertimos en sangre, en músculos y en inteligencia específicamente humana. De otra manera, si un león mata un hombre y lo devora, por ese hecho lo convierte en sangre, músculos y astucia de león, lo cual prueba que la sustancia de la vida es una sola. Nuestro cuerpo es sólo una arquitectura de millones de células, las cuales a su vez están compuestas de millones de bacterias que alguna vez se movieron separadamente. Esas células mueren y se renuevan independientemente de "nuestra vida", a menos que una destrucción en cadena de células comprometa el organismo y lo lleve al colapso. Cuando el organismo "muere" la vida celular dura algún tiempo y luego se transforma en materia orgánica que entra a formar parte de una variedad inmensa de organismos, no sólo animales sino de los cinco reinos. De manera que nuestro organismo es configurado por un fondo común de la vida de todas las especies. La posibilidad real de ese intercambio universal de todas las formas vivas hace que la vida sea una sola representada en millones de formas que se intercambian intensamente. Todo lo que afecta la vida me concierne. No se trata de purismo ni fundamentalismo. El intercambio intenso del hombre con las formas vivas no niega la vida natural, la reafirma. La "muerte" de algunas formas vivas como alimento de otras no es más que la reafirmación de la naturaleza, es el papel de las cadenas alimentarias. El problema ambiental está precisamente en el crecimiento desmesurado de una especie y en la destrucción de la vida. Entiendo por destrucción de la vida la inhabilitación de ecosistemas, la sobre explotación de recursos naturales o la utilización masiva de elementos contaminantes que polucionan gravemente las formas básicas de vida, el aire, el agua, la tierra. La teoría ambiental se construye a partir de la fluidez del orden de la vida en una escala cósmica. Todo comportamiento que implique la interrupción o la disfunción del proceso de la vida tiene que ser rechazado. La concepción

de dominio de la naturaleza que representó la razón antes de imponerse como razón histórica la ecología y la teoría ambiental, pensaba la naturaleza como cosa al servicio del hombre; la razón emergente concibe la naturaleza como sistema interrelacionado y complejo de procesos vivos. Cada forma viva es integrante de una especie que cumple una función y tiene implicaciones en otras especies y formas vivas. Además de que existe una profunda relación entre biota y medio abiótico. El sistema puede ser perturbado de múltiples maneras, pero particularmente cuando se interrumpen o perturban las relaciones complejas de producción y reproducción del proceso de vida. El hombre puede y debe aprovechar los "frutos" de la naturaleza, pero tiene que permitir que la vida siga fluidamente su curso. La selección artificial y la producción de especies adaptadas a la economía humana no alteran el proceso de vida; en cambio la ingeniería genética, la mutación del hábitat y la alteración radical de las condiciones de vida de una especie, pueden eventualmente alterar las condiciones de vida con consecuencias imprevisibles. El hombre debe equilibrar su dimensión natural y su dimensión transnatural. Todo lo cual significa en este momento que debemos devolver autonomía a la naturaleza; la transnaturaleza es fundamental para la humanización del hombre y para cumplir su propio proyecto, pero la naturaleza no puede seguir siendo permanentemente oprimida; un sistema de vida es y tiene que ser autónomo: el hombre en tanto especie natural tiene que someterse a la naturaleza, aunque como transnaturaleza construya un orden (social, cultural, político, ético, industrial...), el cual diseña una dimensión concéntrica que utiliza ampliamente la naturaleza, que interactúa con ella, pero que tiene que permitir que ella gire sobre su propio eje. En la medida en que el hombre no reconozca el límite, el desastre cósmico y la desaparición de la vida son inevitables.

La quema de combustibles fósiles es el procedimiento más pernicioso de la contaminación. Es urgente la tarea de desarrollar la aplicación sistemática de energías alternativas para la industria y para los hogares, como la energía solar, la eólica, la hidroeléctrica. A pesar de que puedan requerir inversiones iniciales de alguna consideración, a la postre necesariamente resultan más baratas, no sólo porque utilizan recursos naturales renovables, sino porque no contaminan y ahorran las inversiones que habría que hacer en otros casos para evitar una degradación mayor.

Hay aparentemente una contradicción en el discurso: la vida es una sola, pero desde el punto de vista social y cultural defiendo la individualidad. ¿Cómo es esto posible? La vida es un sistema cósmico que tiene múltiples ramificaciones, anima la materia, se diversifica y brota aquí y allá grácil, con vigor, y se defiende de las amenazas hasta cierto punto. La vida es un sistema universal que se expresa a través de la individualidad. El individuo es frágil, perecible, pero la vida que lo anima permanece; así, más allá de la animación, la substancia vital pasa a latencia al servicio de otras formas vivas. Sin embargo, el individuo y sobremanera el individuo humano es ya el universal, dialécticamente representa la vida, actualiza la vida, la hace presente y actuante. La vida es la corriente que subyace a la animación, el individuo es el viviente específico. Desde

el punto de vista de la vida no se da ninguna categoría individual o específica. El viviente no tiene la vida, por eso no puede perderla, pero la vida es en él. En tanto participo de la vida como individualidad única en el universo, soy lo concreto y actuante y poseo una fuerza vital que expresa concretamente la vida que es una fuerza universal, pero se expresa a través de los individuos concretos.

DEMOCRACIA Y VIDA

En cuanto al papel de la democracia en la vida social, podemos señalar tres tipos de discurso:

a) La democracia en tanto ideología del poder.
b) La democracia en tanto reivindicación democrática.
c) La democracia en tanto concepción de la vida.

a) En los gobiernos formalmente democráticos existe contemporáneamente una preocupación por la legitimidad de la autoridad política. El peso de la opinión pública impone la necesidad de adoptar diversas medidas para solucionar demandas políticas en tanto a la participación, la fiscalización, la información, la transparencia, la representación política, etc. La democracia en este caso es una preocupación del poder. Más que una democracia como creación de un espacio de la palabra, de la libertad, del autodesarrollo del individuo y de la vida social, lo que se da en esta perspectiva es una democratización del proceso político.
b) Los sectores populares perciben inmediatamente la democracia en la forma de reivindicaciones que apuntan directa o indirectamente a satisfacer necesidades sentidas de la población. La comunidad se moviliza, proclama unos objetivos, manifiesta públicamente su inconformidad por la carencia de un servicio o de una obra pública e invoca la democracia, la cual significa en este caso una distribución del ingreso a la cual los sectores populares estiman tener derecho. Es una concepción residual y pobre de la democracia, no obstante su sentido de justicia como una forma de retribución social.
c) La democracia en tanto concepción de la vida es la teoría propia del vitalismo cósmico. Ahora la democracia no es una mera ideología como en las dos anteriores, sino una concepción filosófica que se apoya en la ciencia. Parte de la perspectiva de naturaleza y transnaturaleza, tiene la función de aquilatar la vida social para establecer la paridad naturaleza-transnaturaleza, lo cual implica un orden social fluido y armónico en vez de un orden de explotación social. En la naturaleza no hay formas privilegiadas, la naturaleza es diversidad; las formas simples aparentemente insignificantes pueden tener biológicamente una importancia igual o superior a la de otras formas que nos impresionan por su imponencia y belleza. La naturaleza es un orden complejo y rico en el cual unas formas dependen de otras y todas tienen influencia directa o indirecta en todas, por lo cual debemos aprender que todas las formas

vivas naturales deben ser protegidas, pues todas cumplen un papel valioso y el rol de todas es equiparable en el orden de la vida.

En el orden social rige la individualidad, es decir, la diversidad. Las aptitudes, los talentos, las capacidades son muy diferentes. ¿Qué tabla de valores podemos establecer entre un talento matemático, un talento musical y un líder político singularmente dotado? Son diferentes, todos tienen un papel valioso, pero es imposible decir que uno es mejor que otro. Son sencillamente inconmensurables. Hay actividades intelectuales y actividades materiales: las primeras requieren más formación y más talento que las segundas, pero desde el punto de vista de su utilidad social todas son necesarias, cumplen un papel valioso socialmente. No obstante, hay individuos que en cualquier campo tienen mayor responsabilidad, disciplina, creatividad, esfuerzo, interés y talento que otros, por lo cual el régimen político debe establecer una flexibilidad para que cada cual pueda recibir de acuerdo con su esfuerzo y sus méritos. La igualdad no consiste en tener lo mismo, porque lo que satisface a uno, a otro lo hace infeliz. Todos los individuos somos diferentes. El error ha consistido en eliminar las diferencias. Imponer una camisa de fuerza a la vida social para ayudar a la igualdad ha resultado trágico: los más creativos no han podido desarrollar su talento y los más mediocres se han pegado de la ley además de la fuerza estatal para defender un estatus que no merecen por sus méritos sino por categorías nominales, que tiene en cuenta la ley, pero que en la vida práctica operan de una manera diversa. La igualdad social como política estatal con el empleo de la fuerza del Estado es la castración de la vida social, el desestímulo a los más creativos. El esfuerzo político en favor de la igualdad social en el mundo de los distintos debe ser igualdad de acceso a la educación, favorecer la potenciación de todos los individuos para que puedan desarrollar sus aptitudes y talentos dentro de su disciplina y laboriosidad. Dar a todos lo mismo es la mayor injusticia contra la diversidad; pero no dar a todos las mismas posibilidades de desarrollar sus talentos, aptitudes, proyecciones y deseos es la más monstruosa injusticia.

Hay, por otra parte, individuos discapacitados, limitados física o intelectualmente, los cuales no pueden ser medidos con el mismo rasero de los "normales". Acá hay necesidad de echar mano de la dignidad humana, una categoría que creó la filosofía humanista, no sólo para este caso, por supuesto, pero que precisamente acá adquiere todo su sentido. Los discapacitados deben ser tratados como hombres, tolerados y apoyados.

La pobreza es un concepto relativo, se es pobre porque se tiene menos que otro al cual se reputa rico, pero la miseria, la carencia de lo necesario para la vida es inaceptable, lógica, racional y políticamente. La miseria es una carencia de imaginación del orden político, una forma inaceptable de desentendimiento y expoliación. No aspiro a la igualdad económica porque carece de sentido, pero el Estado y las organizaciones sociales tienen que encargarse de diseñar actividades económicas que puedan desarrollar estos sectores sociales para incorporarlos a la vida pro-

ductiva y eliminar la miseria. Es también una forma no represiva de controlar la natalidad desmesurada.

En el orden social en esta materia ha existido una especie de paralelismo entre la manera como se relacionan los hombres entre sí, social y políticamente con respecto al tratamiento que dan culturalmente a la naturaleza. Al dominio de la naturaleza correspondieron las monarquías y la opresión de los individuos y los pueblos. En este momento vivimos una transición: al parecer la consciencia de la democracia ha ganado aceptación en todas partes; el autoritarismo se ha agrietado y con respecto a la naturaleza parece abrirse paso una actitud nueva, la convicción de que no podemos simplemente continuar maltratando la naturaleza; ahora presumiblemente debe pasarse a una democracia radical que se compagina con una convivencia del hombre con la naturaleza. Sólo una democracia radical posibilita la convivencia con la naturaleza, de alguna manera ese reencuentro del hombre con la universalidad de su ser natural es la democracia pensada desde la vida.

A la convivencia del hombre con la naturaleza debe corresponder la convivencia armónica de los hombres entre sí y viceversa. Efectivamente la relación de los hombres con la naturaleza debe ser de intercambio con otras formas vivas, de respeto hacia el sistema de la vida y a la autonomía del orden de la vida frente a su propio poder transnatural. Hoy la relación del hombre con la naturaleza tiene que ser de autolimitación de su poder destructivo, de autocontrol de sus demandas de alimentos y bienes al mantenimiento de los procesos de vida como tales. El hombre no puede adueñarse de la vida, la vida no es una cosa a su disposición sino un orden universal del cual él mismo es un eslabón. Ciertamente el hombre al crear la transnaturaleza trascendió ese orden en una dimensión, pero sólo si el hombre reconoce su papel en la vida natural, la naturaleza podría sobrevivir al proceso de autodestrucción científico-tecnológico que vivimos en este momento. La destrucción de la vida natural no es sólo una consecuencia de la acción de los ignorantes y los ingenuos, aunque también ellos ponen su cuota, sino fundamentalmente un desenvolvimiento científico-tecnológico carente de pensamiento o concebido con un pensamiento lábil.

Las relaciones de la transnaturaleza o de los hombres entre sí deben ser radicalmente democráticas porque de esta manera comporten una limitación del poder de unos hombres sobre otros y la eliminación de la miseria, ya que ésta no sólo daña la vida humana sino que conspira contra la vida natural. La pobreza absoluta es responsable de la destrucción de parte de los bosques, de los manglares, de los humedales, de algunos de los ecosistemas más sensibles y ricos.

Los políticos y líderes de esta civilización pretenden resolver los agudos problemas de la vida social exigiendo a la naturaleza una cuota de alimentos y bienes inmensamente superior a la que se exigía en el pasado. La sobreexplotación de la naturaleza permite entender cómo la naturaleza y la transnaturaleza que salió de ella en la ruptura, han llegado a ser contradictorias. El vitalismo cósmico es precisamente la conciliación de la contradicción, lo cual nos ha permitido entender que la

armonía social depende de la armonía naturaleza-transnaturaleza. La naturaleza debe pagar la carencia de regulación, el crecimiento excesivo de la población y las demandas crecientes de una población que cada vez busca más la holganza. Por esta razón, el vitalismo cósmico propone que la naturaleza debe ser elevada en la consideración cultural a la altura de la transnaturaleza para poder construir el puente de doble vía que garantice la armonía naturaleza-transnaturaleza, y de esta manera asegurar la supervivencia de la vida. Un partido ambiental tendría, entre otras, la misión de exigir una autorresponsabilidad a la vida social para que la carga sobre la naturaleza se mantenga dentro de unos límites razonables, pues la expoliación actual de la naturaleza destruirá ineluctablemente la vida en pocas décadas.

¿Cómo se formula teóricamente el puente naturaleza-transnaturaleza? En la naturaleza rige la diversidad. Todas las formas vivas tienen un papel equiparable, pues su importancia no la determina la estética humana sino la biología, al considerar el papel de cada especie en el mantenimiento y la supervivencia de la vida, por lo cual para el filósofo la naturaleza es el reino de la igualdad de formas. La socialidad puede articularse de diversos modos. En el proceso histórico se pueden documentar las más diversas formas de estratificación social, de desigualdad y de opresión. La democracia ha proclamado tradicionalmente la igualdad formal, la cual significa que el Estado debe dar un tratamiento igual a todos los gobernados, por lo menos desde el punto de vista jurídico y social. No obstante, la igualdad formal es insuficiente. Es necesario avanzar hacia una igualdad que tenga un contenido concreto en la vida social.

Por otra parte, los hombres somos desiguales en talento, en formación, en responsabilidad, en carácter... No se puede oponer a la igualdad formal la igualdad real, reputándola como igualdad económica, porque lograrlo requeriría un poder político desmesurado que castra las posibilidades humanas, pues los proyectos de vida y las aspiraciones y deseos de cada individuo son diferentes.

La igualdad significa:

1. Reconocimiento de la dignidad humana.
2. Igualdad de oportunidades.
3. Igualdad de acceso a la educación.
4. Reconocimiento de la diversidad de proyectos de vida.
5. Solidaridad con los discapacitados.

La participación de los hombres sólo es posible con el imperio de la igualdad. La desigualdad fomenta el resentimiento y la violencia. La igualdad en el sentido que le damos, funda la democracia, si le agregamos el derecho a la palabra y la libertad.

Para Hobbes en el *Leviatán*, lo que hace iguales a los hombres es que el más pequeño o torpe puede matar al más fornido o inteligente[7]. Hobbes

---

7 Thomas Hobbes, *Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica, 1940, p. 100.

fue cínico. Para mí, la igualdad no debe construirse con el miedo sino con la dignidad, la ética y pensando el hombre como ser de posibilidades; por supuesto sin poner una camisa de fuerza a la vida social. Esa es la razón para considerar que una democracia radical es la única posibilidad para organizar la transnaturaleza en condiciones de equipararse con la naturaleza. Ésta tiene que ser elevada en el concepto y la transnaturaleza limitada en su prepotencia y en sus pretensiones delirantes de grandeza. El puente representa el encuentro de dos pretensiones opuestas que han llegado a ser contradictorias. Esa contradicción es primordial, o sea que debe conciliarse con frecuencia para evitar un nuevo antagonismo que pueda resultar catastrófico.

EL PAPEL DEL DERECHO Y LA POLÍTICA EN LA EVOLUCIÓN REGULADA DE LA VIDA SOCIAL

En la *Teoría social del derecho* he planteado ampliamente el papel del derecho, y en alguna medida el rol de la política y la economía, en la vida social. El proyecto transnatural del hombre tiene que ser autorregulado. Quienes pretenden que la sociedad puede regularse por la libertad o las condiciones del mercado aluden a algo imposible de lograr, porque la libertad es propia del individuo y no del orden social. Con ella podemos posibilitar el autodesarrollo de los individuos, básico para el orden, pero que no constituye un orden en sí mismo. La libertad es una de las condiciones fundamentales para establecer un orden, pero éstas no tienen la capacidad de organizar y regular el orden. El mercado es una expresión de la economía sobre la cual Hegel se hacía muchas ilusiones. El mercado es el lugar al cual comparecen todos, en el cual intercambian mercancías y servicios. Hegel, que en esta materia era seguidor de Adam Smith, pensaba que el mercado iguala las pretensiones de todos[8]. No obstante este criterio ha sido controvertido por la historia. El mercado no crea la desigualdad pero la expresa de una manera clara.

La otra forma de regulación ha sido la imposición. Las monarquías, las dictaduras, los regímenes autoritarios crean un orden impuesto, el cual se construye sobre determinados principios y favorece a determinados sectores. La autorregulación significa la creación de un orden en el cual el Estado se ha democratizado hasta tal punto que expresa o por lo menos tiene la vocación de expresar las condiciones sociales generales. La ley y las regulaciones generales serían negociadas por la comunidad organizada sectorialmente y también por temas de interés. El Estado no aparecería entonces como una forma de dominación política sino más bien como un coordinador y administrador de los intereses sociales de toda la comunidad. El papel del Estado sería en esta eventualidad fundamentalmente la educación comunitaria, la información amplia sobre todos los temas y la búsqueda de la prevalencia de los intereses universales de la vida sobre los intereses de grupo y los particularismos.

---

8 G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1976, pp. 212 y ss.

¿Qué se autorregula? Un régimen verdaderamente democrático diversifica las posibilidades, las opciones, el ejercicio de una actividad productiva o creativa para todos o por lo menos para la inmensa mayoría. Esto, de lograrse, ya sería teóricamente bastante. Sin embargo, por más que se democratice, es decir, que se busque un desarrollo pleno de las individualidades y el cumplimiento de metas sociales, educativas y culturales, la socialidad es tan compleja que nunca se llegará muy lejos, si el Estado o una fuerza social general no se compromete en superar obstáculos, disfunciones y perturbaciones del orden. Bastaría decir, que habrá siempre contradicciones entre el interés privado y el interés general; habrá siempre individuos que por muy diversas razones fracasan en el desarrollo de distintas actividades; habrá siempre ambiciosos y conformistas; audaces y tímidos. Si se lograra un orden social bastante armónico y satisfactorio para lograr el autodesarrollo de la mayoría, apenas nos tranquilizaría. Bien sabemos que sería sólo un momento. La vida social es más o menos inestable y los más diversos fenómenos económicos, sociales y culturales pueden perturbar el orden social. De ahí que la autorregulación no sea sólo para lograr un resultado sino para mantenerlo. La sociedad no puede dejarse al azar. Son tan complejas las interrelaciones y los intereses económicos de quienes se colocan por encima de las consideraciones humanas y de justicia, que un Estado radicalmente democrático tiene que evitar las consecuencias negativas en la erosión del orden social, pero no empleando una fuerza que desestimule la economía sino a través de un proceso autorregulador jurídico, político y económico.

¿Cómo se autorregula? La autorregulación es una evolución controlada de la vida social. En *La teoría social del derecho* he planteado una posibilidad de autorregulación del orden social, mediante la creación del orden jurídico social, el cual se iría transformando de conformidad con unas metas prefijadas, en desarrollo de la interpretación y aplicación del derecho. El resultado sería un derecho para la paz, para hacer la justicia y no un simple instrumento de explotación y discriminación. Un consejo integrado por juristas miembros de los organismos de interpretación, investigación y aplicación del derecho sería el encargado de poner las metas y de interpretar y aplicar el derecho en consonancia con la evolución predeterminada. No sólo se tendrían en cuenta las normas positivas creadas por el Estado sino una normatividad primaria, la cual es expresión del grado de convivencia social, de la ética y de la evolución de la vida social. Las relaciones de poder, que en el discurso político generalmente se toman como estáticas, son analizadas, por el contrario, en mi estudio sobre *Teoría social del derecho* como flexibles y ellas también deben ser objeto de un despliegue progresivo hacia formas de relación social más equitativas y justas.

La autorregulación política tiene por supuesto un significado mayor. El Congreso y el Gobierno tienen la responsabilidad en la creación y aplicación de la ley, de ir imponiendo en una forma paulatina, para evitar traumatismos, los intereses generales de la sociedad, la defensa del ambiente, los desarrollos de la cultura, la educación y el autodesarrollo

de los individuos de una forma progresiva. La ley es un instrumento de certeza y seguridad, pero está demasiado ligada a un mundo construido, a intereses pequeños en sus miras aun cuando puedan ser muy grandes en su cuantía, que se oponen a una evolución democrática y justa. La programación, en este caso, debería ser efectuada con el concurso de los partidos políticos y organizaciones sociales.

La autorregulación económica sería realizada por los organismos de planeación y regulación económica, siguiendo los lineamientos de la evolución política y jurídica.

LO BELLO EN LA VIDA COTIDIANA Y LA CULTURA DEL DESEO

El arte es una expresión fundamental de la vida humana. De esta manera podemos decir que representa una condición específica de la humanidad en el sentido universal. Si bien, el ejercicio del arte en cuanto creación y semiosis requiere un talento, una formación y unas condiciones específicas, en el marco de una cultura rica y matizada, el cultivo del gusto genera una sensibilidad para lo bello. En *El derecho a la utopía* teoricé la importancia de lo bello, más allá del arte en estricto sentido, como una manera de construir estéticamente con los medios al alcance el entorno de la belleza en el ámbito de la vida cotidiana. No podemos caer en el intelectualismo en que han incurrido algunos pensadores en la historia de la filosofía de identificar lo bello con lo bueno. No obstante, lo bello, en determinadas circunstancias y con una determinada tipología de individuos, predispone una actitud creativa, valiosa, que inspira formas de sentir, de gozar, de crear que influyen en el inconsciente y de esta manera repercuten en la experiencia de vida. Lo bello predispone el ánimo, produce una catarsis que nos libera de la inclinación mezquina a que nos conducen los afanes y tropiezos de la vida cotidiana. Embellecer el mundo en nuestro entorno inmediato es reconocer la capacidad simbólica de la transnaturaleza; es el más sutil sentido de la humanización, aquel que consiste en la capacidad de ver, de escuchar y de sentir lo que ponemos allí como un impulso transformador de la vida; lo bello y lo ético se complementan como la fuerza capaz de transformar la barbarie en paz y en armonía. Lo bello es la quintaesencia de esa fuerza con la cual el hombre ha construido lo mejor de la civilización. Buscar la belleza en la presentación y disposición de los objetos sencillos con los cuales nos topamos a cada momento, es dirigir estéticamente nuestra voluntad como el fundamento de la vida. Estoy convencido que lo bello conspira contra la brutalidad, la mezquindad y la suciedad del mundo. Sólo por esta razón lo bello humaniza, depura, crea posibilidades transnaturales. El culto a la belleza en tanto capacidad humana de plasmar, cincelar, perfilar, representar, diseñar, moldear... no sólo pertenece a los artistas, debe hacer parte fundamental de una pedagogía que se ocupe de formar un hombre capaz de innovar, de transformar, de perfilar un espíritu libre y de amar la vida. Una civilización como la contemporánea que sólo reconoce, defiende y enseña lo útil, lo

productivo, lo instrumental deshumaniza antes de analizar el tipo de comportamientos específicos. Lo único que puede cambiar el hombre cualitativamente es crear una pedagogía de lo inútil, de lo bello, de lo innecesario, por supuesto al lado de lo productivo, lo útil, lo necesario.

El psicoanálisis y el marxismo fracasaron como formas capaces de innovar la cultura porque les faltó radicalidad en el pensamiento, la única radicalidad que construye posibilidades nuevas. El psicoanálisis fue devorado por la clínica y el marxismo por la violencia; se esperaba de ellos que fueran capaces de pensar una cultura nueva que cambiara las relaciones humanas. El marxismo histórico no pudo avanzar a partir de la relación patrono-obrero, jefe-subalterno; el psicoanálisis continuó como una terapia privada, costosa, en la cual el médico es la autoridad sobre el paciente. Si no creamos una cultura capaz de innovar la vida, el vitalismo cósmico también quedará atrapado en la retórica. El vitalismo cósmico piensa innovar la vida mediante el paradigma razón, no-razón y una reinterpretación del deseo y el inconsciente.

Para Hegel el deseo (*Begierde*) se plantea como deseo del deseo del otro. Sigue por tanto como en Spinoza siendo un fenómeno de consciencia, pero en tanto que en Spinoza remite al objeto en busca de una satisfacción directa, en Hegel el deseo atrapa al objeto idealmente y lo niega como otro. Es, pues, un fenómeno simbólico que permanece en la subjetividad. Es la captación profunda del amor en el cual el amante no reconoce la singularidad del objeto amado sino que lo reduce a una identidad consigo mismo.

El deseo es la fuerza de la subjetividad; es la demostración de que lo pulsional es lo que mueve al hombre. El deseo es un *eros* desmesurado que pone en alto la subjetividad; Es el arma de la no-razón, el motor por excelencia de la vida intelectual y artística, de la sensibilidad y la sensualidad. Para Freud el deseo (*Wunsch*) es inconsciente y se percibe en el sueño. Hay necesidad de unir las dos perspectivas, la de la consciencia y la del inconsciente para poder estructurar el paradigma razón, no-razón. El deseo consciente y el deseo inconsciente se encuentran en la aprehensión del otro como proyección, en la realización de deseos, en la escritura automática que proponían André Breton y los surrealistas, aunque Freud nunca aceptó la convergencia de su pensamiento con el de los poetas y escritores surrealistas que lo erigieron en mentor de su escritura; en el anhelo de reconocimiento y en la búsqueda de una realización humana que se hacen más o menos conscientes para la autorreflexión. "Todo nuestro conocimiento —dice Freud— se halla ligado a la consciencia. Tampoco lo inconsciente puede sernos conocido si antes no lo hacemos consciente"[9]. Si bien el análisis se propone hacer consciente una representación inconsciente para conocerla y entender y superar el trauma psíquico, debe haber otra manera de percibir la continuidad o integración de consciente-inconsciente como ma-

9 Sigmund Freud, "El yo y el ello", en *Textos fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona, Ediciones Altaya, 1993, p. 554.

nifestaciones de la personalidad. Ambas hacen parte de una misma estructura psíquica: reprimida u oculta la una; con acceso a la consciencia la otra. Las dos se unen en una conducta fluida o distorsionada. El deseo es lo que nos humaniza, como anhelo creador, intelectual, artístico o sexual. Es un puente hacia el otro, el yo que se transporta (idealmente) al otro como reconocimiento; que realiza una obra que anhelamos subjetivamente, que se identifica con el amado (el yo posee al otro, lo absorbe en la subjetividad. El deseo es el signo de nuestro destino prefigurado, pero sin tiempo. El deseo une el anhelo con su realización; así testimonia su fuerza, pero también su persistencia. Al realizarlo, el inconsciente en el sueño no lo supera; por el contrario, lo fija como destino manifiesto, como una enseña de nuestra personalidad. Esa búsqueda del otro en la subjetividad posibilitó el lenguaje, la socialidad, la ética, el amor, el goce, la creación intelectual y artística.

El hombre es un ser deseante, pensó Spinoza, con una intuición genial. Hegel y Freud desarrollaron cada cual unilateralmente una de las posibilidades, la de la razón y la de la no-razón. Ahora se trata con el paradigma razón, no-razón, de establecer la continuidad de los dos momentos. La naturaleza consciente o inconsciente depende del carácter de los actos. Lo inconsciente puede tornarse consciente; lo consciente puede volverse inconsciente. La cultura en tanto prohibición, en tanto memoria histórica o en tanto fijación de huellas o señales es el suelo nutricio de esa subjetividad, tanto consciente como inconsciente. Esto me hace pensar en la posibilidad de reprogramar las formas viciosas de las subjetividades históricas. En la modernidad se ofreció la posesión de bienes para pacificar al individuo guerrero y al espíritu libidinal, como pensaba Hobbes[10]. Podría ahora ofrecerse el *eros*, la creatividad y la lúdica para substituir la posesión de bienes sin freno, que origina la violencia y la injusticia. Sólo así podremos detener la destrucción de la vida.

El hombre es un ser deseante. El deseo se ha estudiado en los pacientes como una manera de investigar tendencias patológicas, pero el deseo no se ha pensado como configurador de la personalidad y, por tanto, como capaz de perfilar una cultura nueva. El marxismo ha partido de la razón unilateralmente; el psicoanálisis, de la no-razón unilateralmente. El vitalismo cósmico parte del paradigma razón, no-razón; piensa la inmanencia del individuo pero en relación con su capacidad de trascender en el mundo social; ese lazo siempre se ha soslayado, porque la filosofía que jamás ha salido de la razón, no ha podido comprender la necesidad de ese paso. El vitalismo cósmico piensa que hay necesidad de proyectar el deseo en toda la dimensión de la vida humana y de la interacción social. Lo que mueve el hombre a actuar, pensaba Spinoza son el deseo, el placer y el displacer[11]. Agregaba algo fundamental a la caracterización de Epicuro, el deseo, y no sólo como nuevo motivo sino

---

10 Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Bogotá, Editorial Planeta, 1992, p. 258.

11 Baruch Spinoza, *Ética*, Madrid, Editora Nacional, 1975, Proposición XVIII de la Parte cuarta.

como tema capaz de jalonar la vida. El placer y el displacer no mueven al hombre, son más bien formas valorativas de la acción. El hombre huye del dolor y busca una vida placentera y segura, es una verdad universal, una verdad práctica, pero lo que fija el punto de mira es el deseo. Gran mérito de Spinoza reconocerlo así. No obstante, Spinoza no comprendió la naturaleza del deseo: éste fue para él un concepto equívoco, que podría ser satisfacción de una necesidad, búsqueda de un objeto amoroso o anhelo del reconocimiento o de una ambición creadora. Fueron Hegel y Freud quienes desarrollaron el concepto como se entiende hoy, como un apetito corporoespiritual simbólico. Freud lo percibe en el sueño que concibe como una realización de deseos. El deseo, pues, es profundo, no se agota en la superficie de la personalidad humana. Por esto resulta útil la distinción lacaniana entre deseo, necesidad y demanda. La necesidad es una carencia de bienes de diferente naturaleza y la demanda, según Lacan, demanda de amor. Lacan toma una idea de Hegel, el discípulo de Spinoza, quien habla del deseo del deseo. El deseo no se agota en el objeto deseado sino que atraviesa los objetos y continúa su marcha. Sólo así puede explicarse la persistencia del deseo que busca en la subjetividad una satisfacción simbólica. El deseo en una perspectiva racional, no-racional es un estrato profundo de la cultura constituido-constituyente, es algo que ayuda a descifrar la patología psíquica, algo que ayuda a Freud a construir la metapsicología, pero también algo que rige la vida de la vigilia. No las ideas pero sí los fenómenos vitales (la búsqueda del alimento, el amor, la defensa y prolongación de la vida, el reconocimiento...) y todas las ideas configuradas, deformadoras, creadoras, delirantes, en torno a esos mismos fenómenos, juegan en la cultura y en la personalidad de los individuos. Los fenómenos vitales fundamentales de la vida tal como son entendidos y vividos, perfilan la transnaturaleza y también son perfilados por ella. Entre el deseo y la transnaturaleza hay un juego recíproco de causa-efecto. De esta manera podemos concluir que la transnaturaleza perfila el deseo y el deseo es un elemento configurador de la transnaturaleza. El paradigma razón, no-razón permite comprender el paso fluido de la *psique* a la socialidad y de ésta a la *psique*.

Poseer (bienes) ha llegado a ser un deseo fundamental del hombre, un deseo que perfila una ambición social desmedida y la exclusión de los otros. La propiedad privada parte de ese deseo que la sociedad moderna ha impuesto al hombre a cambio de sacrificar su realización humana, en sustitución de la búsqueda de un valor en sí mismo, a trueque de la realización creativa, intelectual, sensitiva o sensual. En nuestro tiempo la sociedad moderna ha evolucionado en el sentido de permitir la sensualidad pura, desnuda, pero la puerta que posibilita la fuerza pulsional sublimada, la filosofía, el arte, se encuentra cada vez más cerrada. Lo que predomina es la cultura *light*, que no significa una actitud superficial al lado de la formación profunda y verdadera, sino el color y la forma desligados de la crítica y reorientación social y estética de la cultura como orientación fundamental de la vida social. Como alternativa para domesticar al hombre, el deseo se ha centrado en la posesión.

Se poseen bienes como un fin de la vida, en sustitución del amor, del desarrollo artístico, científico, filosófico... El hombre ha sido dominado a través de la posesión, ha transmutado fantasmas pulsionales en la posesión de cosas, por eso la posesión en sí tiene muy pocos elementos racionales, es casi en su totalidad no-razón, en cuanto genera prestigio, crea ilusiones de seguridad, de importancia, de bienestar, dota al individuo de unas cualidades que no posee en sí mismo. Sólo en la medida en que la posesión se torna empresa productiva puede adquirir alguna racionalidad. La mayor o menor racionalidad tendría que ver con el tipo de producción y con los intereses sociales.

Faltaba a la filosofía un paso desde la opacidad del inconsciente hasta la aparente luminosidad de la vida social; el inconsciente parte del individuo que internaliza su conflicto, dentro de signos e interpretaciones culturales y aparece después en la intersubjetividad de la interacción social o en el aislamiento de su neurosis o psicosis. Al comienzo, el consciencialismo rechazó el inconsciente porque la filosofía imaginó que había pensado siempre conscientemente. El pensamiento en la medida en que representa una racionalización de intereses, miedo a determinadas consecuencias de la adopción de un paradigma o un concepto; algún tipo de limitación social o prejuicios; influencias ideológicas o de culturas tradicionales, puede decirse que esos elementos operan en gran medida inconscientemente; pero no sólo ellos, también la cultura, la autorreflexión, la imaginación, la creación e ideación son preferentemente inconscientes.

El inconsciente aparecía a los filósofos, a comienzos del siglo XX, como algo inconcebible para el pensamiento lúcido; con el tiempo, Freud ganó prestigio y los filósofos se resignaron a aceptar el inconsciente como una posibilidad para el análisis, para la psicología profunda, algo más allá del pensamiento consciente. El inconsciente quedó así como una provincia lejana, de la cual nadie niega su existencia, pero que definitivamente resulta extraña al pensamiento racional (unilateralmente racional). El inconsciente fue dejado como un instrumento de indagación psicoanalítica que sirve para aclarar las patologías psíquicas, pero que no constituye una forma de pensamiento filosófico. La frontera entre el inconsciente y el pensamiento consciente, en vez de allanarse se ahondó; Freud y su atisbo genial fueron dejados en una ínsula que se divisa desde el continente filosófico, pero a la cual no se llega filosóficamente; eventualmente se puede llegar, pero como un más allá de la filosofía. Pues bien, el vitalismo cósmico ha oteado el camino que conduce desde lo psíquico a lo social y de éste a aquél. El inconsciente no ha sido pensado por la filosofía y por esa razón, el psicoanálisis que tenía promesas de emancipación a comienzos del siglo XX, enmudeció, sólo resultó audible en el monólogo —excepcionalmente diálogo— de la clínica. Escrutar el significado social-asocial del inconsciente como no-razón y en alguna medida también razón resulta fundamental para la filosofía. Hay necesidad de abrir las puertas para que las legiones de la filosofía penetren en los terrenos vedados del psicoanálisis y los psicoanalistas puedan salir de su encierro, aun con el riesgo de que dejen de jugar con un

instrumento misterioso, que por supuesto carece de control más allá de sus colegas. Sólo la filosofía puede hacer del psicoanálisis un discurso emancipatorio.

Una investigación profunda a este respecto deberá mostrar las equivalencias y diferencias entre la simbología psicoanalítica y los valores culturales fundamentales que informan la vida consciente. No para posibilitar especulaciones filosóficas, sino para hacer del psicoanálisis una rama de la filosofía y de la ciencia, lo cual equivale a construir un lenguaje que comunique una provincia orgullosamente aislada con el panorama general del conocimiento y el pensamiento.

Schopenhauer, Nietzsche y Freud no encontraron la manera de avanzar desde la no-razón a la razón; la filosofía tradicional, por su parte, tampoco encontró la manera de ir desde la razón al encuentro de la no-razón. El vitalismo cósmico con el paradigma razón, no-razón construye el puente de comunicación, que va a permitir salir de las paradojas de la individualidad e internarse en la socialidad y viceversa. Esta perspectiva nos ha permitido introducir el deseo en la vida social, el cual está singularizado en la posesión y se pretende ahora recargarlo semánticamente con un contenido diferente creativo, ambiental, vitalista, realizador del hombre, gratificante. Por supuesto hay necesidad de introducir modificaciones en algunas líneas del desarrollo social y cultural y esto es lo fundamental de la autorregulación de la vida social. Si no puede cambiarse el deseo en su infraestructura social, la guerra, la violencia, la discriminación y la injusticia son inevitables.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor. *Teoría estética*. Barcelona, Editorial Orbis, 1984.

Adorno, Theodor y otros. *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus, 1975.

—. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. México, Grijalbo, 1973.

—. *Prismas. La crítica de la cultura y de la sociedad*. Barcelona, Ariel, 1962.

—. *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid, Taurus, 1969.

Angela, Piero y Alberto. *La extinción dinámica histórica de la vida*, Barcelona, Grijalbo, 1999.

Apel, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía*. 2 tomos, Madrid, Taurus, 1985.

Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. 3 tomos, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

—. *La condición humana*. Barcelona, Editorial Paidós, 1993.

—. *Sobre la violencia*. México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1970

Aristóteles. *Metafísica*. Madrid, Gredos, 1990.

—. *Obras completas*. Madrid, Aguilar de Ediciones S.A., 1973.

—. *La política*. Barcelona, Iberia, 1959.

—. *Parva Naturalia*. Madrid, Alianza Editorial, 1993.

Assoun, Paul-Laurent. *Freud y Nietzsche*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

—. *Freud, la filosofía y los filósofos*. Buenos Aires, Paidós, 1982.

—. *Introducción a la epistemología freudiana*. México, Siglo XXI, 1981.

—. *Introducción a la metapsicología freudiana*. México, Editorial Paidós, 1994.

Atlan, Henri. "Finalidades poco comunes", en *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*. Barcelona, Kairós, 1995.

Atlan, Henri y Catherine Bousquet. *Cuestiones vitales*. Barcelona, Tusquets, 1997.

Boccaccio, Giovanni. *El Decamerón*. Madrid, Alianza Editorial, 1993.

Botero Uribe, Darío. *Discurso sobre el Humanismo*, en proceso de edición.

—. *El derecho a la utopía.* Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 4ª Edición, 2002.

—. *El poder de la filosofía y la filosofía del poder.* 2 tomos, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 3ª Edición, 2000.

—. *La voluntad de poder de Nietzsche.* Bogotá, Universidad Nacional de Colombia y ECOE, 3ª Edición, 2000.

—. *Manifiesto del pensamiento latinoamericano.* Bogotá, Editorial Magisterio, 3ª Edición, 2002

—. *Martin Heidegger. La filosofía del regreso a casa.* en proceso de edición.

—. *¿Por qué escribo?* Bogotá, Universidad Nacional de Colombia y ESAP, 1998.

—. *Teoría social del derecho.* Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 3ª Edición, 2000.

—. *Vida ética y democracia.* Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2ª Edición, 2001.

Burckhardt, Jacob. *La cultura del Renacimiento en Italia.* Barcelona, Editorial Iberia, 1983.

Carrizosa Umaña, Julio. *Qué es ambientalismo.* Bogotá, Cerec, 2001.

Cassirer, Ernst. *El problema del conocimiento.* 4 volúmenes, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

—. *Filosofía de las formas simbólicas.* 3 volúmenes, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

—. *Kant. Vida y doctrina.* México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

Cela Conde, Camilo José y Francisco J. Ayala. *Senderos de la evolución humana.* Madrid, Alianza Editorial, 2001.

Darwin, Charles. *El origen de las especies.* Madrid, Alba Libros, 1999.

—. *El origen del hombre.* Bogotá, Panamericana Editorial, 1994.

Descartes René. *Obras escogidas.* Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1967.

—. *Pensamientos metafísicos.* Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Disselhoff, H. D. *Las grandes civilizaciones de la América Antigua.* Barcelona, s.c., 1965.

Dulbecco, Renato. *Ingenieros de la vida.* Madrid, Ediciones Pirámide, 1989.

Eco, Umberto. *Signo.* Barcelona, Editorial Labor, 1988.

Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno.* Madrid, Alianza Editorial, 1977.

Farrington, Benjamín. *Ciencia griega.* Barcelona, Icaria, 1979.

Febvre, Lucien. *Erasmo, La Contrarreforma y el espíritu moderno.* Buenos Aires, Ediciones Orbis S. A., 1988.

Fernández, Clemente. *Los filósofos del Renacimiento.* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

—. *Los filósofos medievales.* Selección de textos, 2 volúmenes, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1989.

Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI, 1970.

—. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa, 1981.

—. *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI, 1969.

—. *Un diálogo sobre el poder*. Madrid, Alianza Editorial, 1984.

Fourier, Charles. *La armonía pasional del nuevo mundo*. Madrid, Taurus. 1993.

—. *Teoría de los cuatro movimientos*. Barcelona, Barral Editores, 1974.

Freud, Sigmund. *Los textos fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona, Altaya, 1993.

—.*Obras completas*. 3 volúmenes, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948.

Fukuyama, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*. Bogotá, Planeta, 1992.

Furth, Hans G. *El conocimiento como deseo*. Madrid, Alianza Editorial, 1992.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. 2 tomos, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1994.

García Gual, Carlos. *Epicuro*. Madrid, Alianza Editorial, 1985.

Geymonat, Ludovico. *Historia de la filosofía y de la ciencia*. Barcelona, Editorial Crítica, 1998.

Giner, Salvador y otros. *Diccionario de Sociología*. Madrid, Alianza Editorial, 1998.

Girard, Raphäel. *Le Popol Vuh. Histoire culturelle des Maya-Quiché*. París, s.c., 1954.

Grass, Ernesto. *La filosofía del humanismo*. Barcelona, Anthropos, 1993.

Gregory Richard L. *Diccionario Oxford de la mente*. Madrid, Alianza Editorial, 1995.

Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. 6 volúmenes, Madrid, Gredos, 1962.

Habermas, Jürgen. *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, Editorial Tecnos, 1984.

—. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Editorial Península, 1985

—. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1989.

—. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires, Amorrortu, 1975.

—.*Teoría de la acción comunicativa*. 2 volúmenes, Madrid, Taurus, 1987.

Harris, Marvin. *Nuestra especie*. Madrid, Alianza Editorial, 1997.

Hawking, Stephen W. *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*. Barcelona, Editorial Crítica, 1988.

Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires, Solar S. A. Hachette, S. A., 1968.

—. *Enzykloäpdie der philosophischen*. I, II, III, Frankfurt am Main, s.e., 1981.

—. *Escritos de juventud*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

—. *Estética*. 2 volúmenes, Buenos Aires, El Ateneo, 1954.

—. *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

—. *Filosofía del derecho*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1976.

Heidegger, Martin. *De camino al habla*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1997

—. *Nietzsche*. 2 tomos, Barcelona, Ediciones Destino, 2000.

—. *Platons Lehre von der wahrheit, Mit einem Brief über den Humanismus*. Munich, Francke Verlag Bern, 1975.

—.*¿Qué es metafísica?* Buenos Aires, Editorial Siglo XX, 1967.

—. "Carta sobre el humanismo", en *Revista Politeia de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia*, No. 21, 1997.

—. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998.

Heisenberg, Werner. *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Barcelona, Ariel, 1976.

Hellen, Agnes. *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona, Península, 1983.

—. *Teoría de los sentimientos*. Barcelona, Fontamara, 1980.

—. *Crítica de la Ilustración*. Barcelona, Península, 1984.

—. *Más allá de la justicia*. Barcelona, Crítica, 1990.

—. *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona, Península, 1997.

Hobbes, Thomas. *Leviatán*. México, Fondo de Cultura Económica, 1940.

Horkheiner, Max y Theodor Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*. Valladolid, Simancas, 1994.

Hoyle N. C., Fred. *Wickramasinghe: La evolución de la vida desde el espacio exterior*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Huisman, Denis y colaboradores. *Diccionario de las mil obras claves del pensamiento*. Madrid, Tecnos, 1997

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

—. *Investigaciones lógicas*. Madrid, Revista de Occidente, 1976.

Jagger, Werner. *Aristóteles*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

Jacob, Francois. *La lógica de lo viviente*. Barcelona, Tusquets, 1999.

Jung, Carl G. *El hombre y sus símbolos*. Barcelona, Luis de Caralt Editor, 1997.

—. *Símbolos de transformación*. Barcelona, Paidós, 1998.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid, Ediciones Alfaguara, 1978.

—. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*. México, Editorial Porrúa, 1977.

—. *Kritik der Urteilskraft.* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.

—. *Metafísica de las costumbres.* Madrid, Tecnos, 1989.

—. *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Crítica del juicio.* México, Editorial Porrúa, 1978.

Kolakowski, Leszek. *La filosofía positivista.* Madrid, Ediciones Cátedra, 1999.

Koyré, Alexandre. *Del mundo cerrado al universo infinito.* Madrid, Siglo XXI, 1979.

—. *Estudios de historia del pensamiento científico.* México, Siglo XXI, 2000.

Krickeberg, Walter. *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas.* México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Kuper, Adam. *Cultura. La versión de los antropólogos.* Barcelona, Paidós, 2001.

Lacan, Jacques. *Escritos 1. Escritos* 2. México, Siglo XXI Editores, 1966.

—. *Lectura estructuralista de Freud.* México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

Lee, Thomas F. *El proyecto genoma humano.* Barcelona, Editorial Gedisa, 1994.

Lehouck, Emile. *Fourier o la armonía y el caos.* Barcelona, Editorial Labor, 1973.

Leibniz, G. W. *Monadología.* Barcelona, Edicionres Orbis, 1983.

—. "Discurso de metafísica", en *Obras.* México, Ediciones Porrúa, 1977.

—. "Principios de la naturaleza y de la gracia", en *Obras.* México, Ediciones Porrúa, 1977.

Lipps, Theodor. *Los fundamentos de la estética.* Madrid, Biblioteca Científica-Filosófica, s. f.

Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano.* 2 tomos, Madrid, Editora Nacional, 1980.

Lorenzer, Alfred. *Crítica del concepto psicoanalítico de símbolo.* Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

Lovelock, James. *Las edades de Gaia.* Barcelona, Tusquets, 1995.

Lovelock, J., G. Bateson, L. Margulis, H. Atlan, F. Varela, H. Maturana y otros. *Gaia. Implicaciones de la nueva biología.* Barcelona, Kairós, 1995.

Lucrecio. *De la naturaleza de las cosas.* Madrid, Editorial Orbis, 1984.

Lukács, Georg. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista.* México, Editorial Grijalbo, 1963.

—. *Estética.* 4 tomos, Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1966.

Lyotard, Jean François. *La condición postmoderna.* Madrid, Ediciones Cátedra, 1989.

Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe.* Buenos Aires, Editorial Sopena, 1955.

Marcuse, Herber. *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud.* México, Joaquín Mortiz, 1965.

—. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada.* Madrid, Alianza Editorial, 1981.

—. *Psychoanalyse und Politik.* Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1980.

—. *Razón y revolución.* Madrid, Alianza Editorial, 1971.

Marcuse, H. y otros. *A la búsqueda del sentido.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976.

Margulis, Lynn y Dorion Sagan. *Microcosmos.* Barcelona, Tusquets, 2001.

—.*¿Qué es la vida?* Barcelona, Tusquets, 1996.

Marx, Carlos. *Crítica del derecho del Estado hegeliano.* Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1980.

—. *Introducción general a la crítica de la economía política 1857.* Medellín, Ediciones La Chispa, 1971.

—. *Manuscritos de economía y filosofía.* Madrid, Alianza Editorial, 1972.

Maturana, R. Humberto. *La realidad: ¿objetiva o construida?* Barcelona, Anthropos, 1995.

Monod, Jacques. *El azar y la necesidad.* Barcelona, Editorial Planeta. De Agostini, 1993.

Newton, Isaac. *Principios matemáticos de la filosofía natural.* Madrid, Tecnos, 1997.

Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra.* Madrid, Alianza Editorial, 1978.

—. *El ocaso de los ídolos.* Barcelona, Tusquets, 1980.

—. *Ecce Homo.* Madrid, Alianza Editorial, 1978.

—. *La genealogía de la moral.* Madrid, Alianza Editorial, 1980.

—. *Más allá del bien y del mal.* Madrid, Alianza Editorial, 1980.

—. *Obras en 4 tomos.* Barcelona, Teorema, 1985.

—. *Sobre el porvenir de nuestras escuelas.* Barcelona, Tusquets, 1980.

—. *Werke in vier Bänden.* Salzburg, Caesar Verlag, 1983.

Oparin, A. I. *El origen de la vida.* México, Editorial Grijalbo, 1968.

Peirce, Charles S. *Obra lógico-semiótica.* Madrid, Taurus, 1987.

Pirenne, Henri. *Historia económica y social de la Edad Media.* México, Fondo de Cultura Económica,1961.

—. *Las ciudades de la Edad Media.* Madrid, Alianza Editorial, 1972.

Platón. *Obras completas.* Madrid, Aguilar, 1969.

Pöggeler, Otto. *El camino del pensar en Martín Heidegger.* Madrid, Alianza Editorial, 1986.

Preuss, Konrad-Theodor. *Religión y mitología de los uitotos.* 2 volúmenes, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1994.

Prigogine, Ilya. *El fin de las certidumbres.* Madrid, Santillana y Taurus, 1997.

—.*Tan sólo una ilusión. Una exploración del caos al orden.* Barcelona, Tusquets, 1997.

Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers. *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia.* Madrid, Alianza, 1994.

Priogogine, Ilya, Édgar Morin y otros. "¿El fin de la ciencia?", en *Nuevos paradigmas. Cultura y subjetividad.* Buenos Aires, Editorial Paidós, 1995.

Roudinesco, Elizabeth. *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento.* Barcelona, Anagrama, 1995.

Rodis-Lewis, Geneviève. *Descartes. Biografía.* Barcelona, Editorial Península, 1996.

Rosnay, Joël de. *La aventura del ser vivo. La fascinante saga de la biología ¿qué es la vida?* Barcelona, Gedisa, 1990.

Saal, Frida y otros. *El lenguaje y el inconsciente freudiano.* México, Siglo XXI, 1997.

Safranski, Rúdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía.* Madrid, Alianza Editorial, 1998.

—. *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo.* Barcelona, Tusquets, 1997.

Sagan, Carl. *Miles de millones.* Barcelona, Ediciones Grupo Zeta, 1998.

Sartre, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica.* 2 tomos, Buenos Aires, Editorial Losada, 1963.

—. *La edad de la razón.* México, Editorial Diana, 1959.

—. *La náusea.* Buenos Aires, Editorial Losada, 1969.

—. *Literatura y arte.* Buenos Aires, Editorial Losada, 1966.

—. *¿Qué es literatura?* Buenos Aires, Editorial Losada, 1962.

Searle, John. *Actos de habla.* Madrid, Cátedra, 1986.

Séneca, Lucio Anneo. *Cartas morales a Lucilio.* 2 volúmenes, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984.

—. "La interioridad como actitud y conciencia moral", en *Genealogía científica de la cultura.* Barcelona, Anthropos, 1994.

Serres, Michel. *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias.* Valencia, España, 1994.

Sherrington, Sir Charles. *Hombre versus naturaleza.* Barcelona, Tusquets, 1984.

Schiller, Friedrich. *Filosofía del Derecho.* Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1976.

—. *Kallias y Cartas sobre la educación estética del hombre.* Barcelona, Anthropos, 1990.

Schmidt, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx.* México, Siglo XXI, 1976.

Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung.* 4 volúmenes, Zurich, Diogenes Verlag, 1977.

—. "Una filosofía del hecho trágico del existir como transparencia de su verdad", en *Genealogía científica de la cultura.* Barcelona, Editorial Anthropos, 1990.

—. *La libertad.* México, La Nave de los Locos, 1978.

—.*Schopenhauer en sus páginas.* Selección, prólogo y notas de Pedro Stepanenko. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Schrödinger, Erwin. *¿Qué es la vida?* Barcelona, Tusquets, 1997.

Smith, C. U. M. *El problema de la vida.* Madrid, Alianza Editorial, 1977.

Spinoza, Baruch. *Ética.* Madrid, Editora Nacional, 1975.

—. *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos.* Madrid, Alianza Editorial, 1988.

—. *Tratado político.* Madrid, Alianza Editorial, 1986.

—. *Tratado teológico- político.* México, Juan Pablos Editor, 1975.

Thines, Georges y Agnes Lempereur. *Diccionario de Ciencias Humanas.* Madrid, Ediciones Cátedra, 1978.

Vollmert, Bruno. *La molécula y la vida.* Barcelona, Gedisa, 1988.

Voltaire-Rousseau. *En torno al mal y la desdicha.* Madrid, Alianza Editorial, 1995.

Weber, Max. *Economía y sociedad.* 2 volúmenes, México, Fondo de Cultura Económica, 1969.

—. *El político y el científico.* Madrid, Alianza Editorial, 1981.

—. *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales.* Madrid, Tecnos, 1985.

—. *Ensayos sobre metodología sociológica.* Buenos Aires, Amorrortu, 1978.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico- Philosophicus.* Madrid, Alianza Editorial, 1975.

Biblioteca Universitaria
Ciencias Sociales y Humanidades

Esta Biblioteca edita aquellos textos de uso académico y profesional que cumplen la función de difundir socialmente los conocimientos de sus respectivas áreas de saber, investigación y práctica profesional, es decir, todo cuanto se refiere a la estructura y dinámica de la sociedad en su aspecto de pensamiento, comportamiento, historia, economía, legislación, política y sistemas ideológicos. Así como todo lo que se refiere al concepto y amplitud de las humanidades, filosofía, lingüística, arte y filología. Esta Biblioteca comprende cuanto pueda integrarse en el ámbito del conocimiento de la producción histórica de la sociedad, sus fundamentos, ideologías, normativas de memoria, conciencia y tradición; su creación estética y semiótica, la creación del lenguaje y su significación.

FILOSOFÍA

En el pasado ha habido intentos por destacar la vida en el campo de la reflexión filosófica. Así surgieron las miradas a la interioridad del individuo, el énfasis en la libertad y la emancipación, y las búsquedas de objetivos sociales y culturales, pero la vida siguió siendo un objeto complejo al cual se aludía desde puntos de vista diferentes. De hecho, la vida sólo accede al centro de la reflexión filosófica con el Vitalismo Cósmico, por varias razones:

- El desarrollo de la ciencia ha revelado una disparidad de enfoques que es necesario sintetizar para tener una imagen concreta de la vida hoy.
- El saber simbólico precientífico o extracientífico se ha desmoronado frente a una razón secularizadora. La filosofía debe llenar ese vacío para interpretar el conocimiento y dar sentido a la vida.
- La política ha resultado históricamente rebasada por el poder, en consecuencia es necesario reconstruir los sujetos políticos para reorientarla.
- La ecología es remedial y pobre; se precisa desarrollar una concepción ambiental que implique la proyección de una vida psicosocial en armonía con la naturaleza.
- El problema ambiental no es sólo externo, es la lucha entre una dimensión transnatural que se ha potenciado sin miramientos y una dimensión natural sojuzgada y en proceso de autodestrucción.

El Vitalismo Cósmico distingue entre una vida biológica, una cósmica y una psicosocial como proyección de la transnaturaleza en la vida social y busca defender la naturaleza y prefigurar un individuo libre, lúdico y creador. La Escuela del Vitalismo Cósmico, cuya obra inaugural se publica aquí, pretende llenar el vacío teórico que contemplamos hoy en el pensamiento filosófico, en lo que respecta a una ideación simbólica y a una creación de posibilidades reales de acción del hombre en el mundo de la vida.

ISBN 958-665-052-9
9 789586 650526